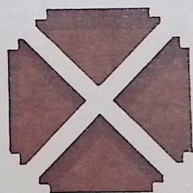
ISSN 0034-4486

Renovatio

Aprile - Giugno 1982 - anno XVII - numero 2

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Aprile - Giugno 1982 - anno XVII - numero 2

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

ABBONAMENTO 1982

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1982 sono così stabilite:*

Italia	lire	8.000
Estero	lire	9.000
Sostenitore	lire	15.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

Le piaghe della teologia

La teologia vera non ha piaghe.

Le tante teologie hanno piaghe.

Non fa mai piacere contemplare delle piaghe, ma se non si guardano, neppure si curano.

Facciamoci dunque coraggio e guardiamo.

Chi usufruisce della ignoranza incolpevole, prodotta dal sonno, veda di svegliarsi!

La prima più colpevole piaga, generatrice di tutte le altre, è la deformazione moderna del concetto di « soprannaturale ».

La deformazione può essere leggera, ma incalzante: estrapolazione dalla verità.

Accadde nel VI secolo; a causa dei Massilienses; *fu un sussurro quella negazione circa la « necessità » della grazia (soprannaturale) all'*initium fidei. *La collana rotta in un solo punto lascia sbandare per ogni dove le sue perle. Il sinodo di Orange, del 525, (nonostante barbari, distruzioni, scomparsa di quasi tutti i mezzi della cultura) ebbe la chiaroveggenza che lo mette all'ordine del giorno della Storia: vide, colpì, salvò.*

Bisogna ammirare quei Padri che capirono subito e quel Papa che diede valore universale alle loro decisioni.

La deformazione può essere anemizzazione del concetto di soprannaturale, col progressivo e anche calcolato silenzio, con le evasioni di talune scuole bibliche, la sepoltura definitiva del concetto frettolosamente sostituito comechessia da altri fuochi artificiali, sia a sfondo sociologico, sia a sfondo di obbedienze a filosofie morte.

Eppure il « soprannaturale » è l'essenza del Cristianesimo: partecipazione alla vita divina, filiazione adottiva a Dio, elevazione ad un ordine che non appartiene al creato, con conseguente diritto ad eredità eterna, non-

ché, nel tempo, a nuovo valore meritorio delle azioni.

Senza il « soprannaturale » diventa logico non parlare più di Cristianesimo. Difatti, per taluno, non è piaga: è lebbra.

*Altra piaga è l'*abbandono del trattato « de locis theologicis ».

Qui non è solo piaga, è mutilazione.

Forse qualche nostro Lettore non avrà mai sentito parlare di questo « trattato »: bisogna che brevemente gli spieghiamo di che si tratta.

Qualunque uomo che ragioni, in un semplice momento di lucidità può domandarsi: perché è vera la proposizione trinitaria? Come la si dimostra?

Lo stesso può chiedere di tutte le altre affermazioni che trova in un catechismo (si intende, curato, revisionato e approvato dalla Chiesa).

Il trattato de locis *gli risponde con quali mezzi e con quale procedere dalla Parola di Dio tràdita e scritta si possono dimostrare tutte le proposizioni della nostra dottrina. In altri termini, il trattato* de locis *insegna il metodo scientifico col quale si procede in teologia. Chi non ha un metodo esatto (questo è l'unico) agisce in teologia come un chirurgo il quale eseguisse delle laparatomie infilando nel ventre dei manici di scopa. Naturalmente questo trattato deve essere preceduto da altri, dei quali si parlerà, per poter chiudere il cerchio logico.*

Noi dobbiamo difendere l'uomo, animale sì ma ragionevole.

Lo storicismo, *oltre che essere una negazione della Verità Rivelata, è una piaga, nella quale si scivola da molti quasi inavvertitamente. Esso affida la paternità delle verità alle circostanze storiche che le hanno stu-*

diate, e pertanto dispensa la Provvidenza dall'impegno di venire a rivelare qualcosa.

Lo storicismo *cola da diverse parti. Non è male discorrerne.*

La confusione tragica tra onesta ricerca storica e lo storicismo è troppo frequente.

Sempre si è dovuto studiare, ma perché si doveva capire qualcosa del contenuto negli enunciati. Sono occorsi sforzi di secoli. Talvolta un particolare storico ha potuto chiarire cose per noi poco intelligibili, e pertanto è onesta la ricerca.

Ma quando l'enorme lavoro per « capire » qualcosa lo si ritiene non illuminativo ma produttivo della verità, noi siamo allo storicismo, *e alla negazione totale del Cristianesimo.*

Il pericolo della confusione si fa maggiore perché molti, non conoscendo gli oggetti della teologia, non sapendo della necessaria e giusta teologia speculativa, non conoscendo il quadro, credono di averlo dipinto loro.

La ricerca è cosa ottima, ma lo studioso onesto, prima di fare il ricercatore, veda di imparare istituzionalmente l'intero corso teologico. Potrà non sgarrare nei particolari quando avrà visto l'armonia del tutto.

Lo storicismo *è uno dei frutti più immaturi e pur fradici dell'ignoranza.*

Siamo del tutto convinti che la parte maggiore delle deviazioni teologiche sia dovuta all'assenza o all'incompiutezza o alla superficialità dei corsi istituzionali.

La idiosincrasia dei fondamenti.

Molti, forse i più, non amano parlare di teologia fondamentale.

E sbagliano.

Perché, anche se il termine non è preciso, quello che esso vuole indicare è necessario.

Infatti, fermo restando che l'atto di fede e lo stesso inizio dell'atto di fede è dovuto alla grazia di Dio, la ragione umana ha le sue esigenze.

Ed è bene che le abbia, perché altrimenti si potrebbe trovare senza fondamenti.

Infatti, la ragione può voler sapere della storicità di Cristo, della storicità dei documenti neo-testamentari, della storicità dell'istituzione e costituzione della Chiesa, del modo con cui, — avute tutte le garanzie della storia, — si può avere un metodo per acquisire le verità da accettarsi.

Si tratta del de locis, *del quale si è parlato prima,*

Il rifiutare anche tacendo, o fingendo, tutto questo permette ad uomini « che non ragionano » di fondare la fede e la tranquillità della fede sulle nubi.

Ne parleremo subito al paragrafo seguente.

Insistiamo: la parte essenziale della grazia deve restare tale, ma essa non esclude le esigenze della ragione. E questa, con le sue esigenze, l'ha creata Dio.

*La piaga dell'*idealismo.

Quando si vuol costruire la teologia senza fondamenti, ciò significa una cosa sola, anche se nascosta dietro molti e pesanti velluti: che si vuol costruire sulle nubi, ove si può dire quello che si vuole e credere quello che si preferisce.

Il metodo per creare cose sulle nubi si chiama « idealismo ».

E la storia continua.

Si tratta di piaghe. I medici hanno il richiamo d' urgenza!

SAGGI

L'UOMO DI FRONTE A DIO NELLA TRAGEDIA GRECA E NEL « CHRISTUS PATIENS » (*)

Parte I

L'uomo greco del V secolo a.C. crede nella divinità. E' una fede diffusa che abbraccia tutti i ceti sociali e tutti i livelli culturali, anche se, all'interno di questo ampio perimetro, contiene situazioni assai diverse tra loro e sovente ben difficilmente determinabili. Praticamente tutti ammettono che in un al di là ultrasensibile dimori un qualche essere, superiore e potente (1),

---

(*) Il « Christus patiens » è l'unico dramma sacro bizantino a noi giunto e viene nei manoscritti assegnato a S. Gregorio di Nazianzo. Una tale paternità divenne oggetto di un lungo dibattito in cui ai sostenitori si contrapposero gli oppugnatori, i quali avanzarono però dinieghi che erano spesso fondati su pregiudizi classicistici, teologici, moralistici di scarsa e superficiale capacità dimostrativa. Un esame accurato del testo ne conferma l'autenticità, perché ne vede emergere sia l'epoca che il temperamento specifico del Cappadoce. L'ultima e più affidabile edizione critica è quella di A. TUILIER, *Grégoire de Nazianze, La Passion du Christ. Tragédie*, «Sources Chrétiennes» n. 149, Paris 1969 e l'unica versione italiana completa è quella di Fr. TRISOGLIO, *Gregorio Nazianzeno, La Passione di Cristo*, Roma 1979. Per un documentato resoconto delle varie posizioni assunte dagli studiosi sulla questione dell'autenticità, puoi vedere Fr. TRISOGLIO, *Il Christus patiens: rassegna delle attribuzioni*, in « Rivista di Studi Classici », XXII (1974), pp. 351-423.

(1) Sulle tracce d'ateismo che striano la cultura della Grecia antica, oltre a vari altri studi che toccano solo occasionalmente il problema, inserendolo in trattazioni più generali, vedi: F. MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Gesch-*

ma nella sua designazione vagano in preda ad uno smarrimento che non riesce a trovare sicuri punti di aggancio. Lo chiamano « dio », al singolare o al plurale, e lo astrattizzano con un neutro che ne vorrebbe indicare soprattutto la sostanza, proprio come fanno con « demone »; in moltissimi casi ne tentano un' individuazione personificandolo in nomi propri singoli, ai quali cercano di conferire concretezza assegnando incombenze specifiche detratte dagli elementi cosmici o dalle attività umane; non meno spesso si esimono da impegni troppo gravosi denotandolo con una terminologia generica (sorte, destino, fortuna, necessità...) che allude senza definire ed attesta senza compromettere.

L'esigenza, intuitiva, di qualcuno oltre le misure umane genera la fede; l'incertezza sulla sua natura la vena d'inquietudine. La metafisica greca in questo periodo risulta tanto indiscussa quanto insufficiente: è accettata ed inadeguata, irresistibilmente postulata da un impulso che sorge dal profondo dell' anima e più volte avvertita in una sua posticcia fragilità che sembra deludere le spinte che l'avevano reclamata. Ad una divinità evanescente una fede che sapeva di sparuto: la gracilità non risiedeva però in una qualche trasandata noncuranza dell' uomo, nasceva piuttosto dall'incapacità di reperire ancoraggi affidabili. Il punto di partenza dell'appello alla divinità era spesso genuino e perfino fervido, ma si ricava netta l'impressione che si andasse smorzando per via. Il sentimento si smarriva non appena raggiungeva l'area dell'intelligenza.

---

ichte im Abendlande, Nachdruck der Ausgabe Stuttgart und Berlin 1920-23, Hildesheim 1963, 4 Bde; A. B. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, London 1922, ristampa immutata Chicago 1977, pp. IX-168; J. GEFFCKEN, *Die griechische Aufklärung*, in «Neue Jahrbücher», LI (1923), pp. 15-31; E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IVe siècles avant J.-C.*, («Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, n. 45), Liège - Paris 1930, pp. 271; J. TATE, *Greek for « atheism »*, in «Classical Review», L (1936), pp. 3-5; IDEM, *More Greek for «atheism»*, ibidem, LI (1937), pp. 3-6; W. NESTLE, *Legenden vom Tod der Gottesverächter*, in «Archiv für Religionswissenschaft», XXXIII (1936), pp. 246 segg. ristampato in: *Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, Stuttgart 1948, pp. 567-96; F. JACOBY, *Diagoras o atheos*, Abhandlungen der Dt. Akad. der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, 1959, Nr. 3, pp. 48; G. SIEGMUND, *Der Kampf um Gott. Zugleich eine Geschichte des Atheismus*, 2. verb. und stark erweiterte Aufl., Berlin 1960, pp. 262: trad. ital.: *Storia e diagnosi dell'ateismo*, Roma 1961, pp. 579; H. LEY, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, Bd. 1: *Altertum*, Berlin 1966, pp. 510; W. FAHR, ZEOIS NOMIZEIN. *Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, («Spudasmata», Bd. XXVI), Hildesheim - New York 1969, pp. 211. Può poi servire da opportuno sfondo: P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs dès origines au temps de Plutarque*, Paris 1904, pp. XIV-518.

1. *Fede e rapporti con la divinità.*

Nelle *Supplici* di Euripide (2) il coro, costituito dalle madri dei caduti sotto le mura di Tebe, quando viene informato dal messaggero che Teseo aveva riportato vittoria sui nemici i quali rifiutavano di restituire le salme per la sepoltura, esclama: « Ora, vedendo questo giorno insperato, io credo negli dei » (vv. 731-32). Il nesso che viene stabilito è esile di logica ma ricco di umanità: la passione per i figli, in una schietta reazione istintiva dell'anima, finisce per relativizzare la stessa esistenza divina, la quale viene posta alla mercé d'un fatto d'arme: gli dei, più che l'oggetto del fervore, ne sono la misura (3). Subito dopo, Adrasto, udita quella notizia, si rivolge a Zeus in un'allocuzione più che in una preghiera (4), nella quale il determinismo divino, che le parole esprimono, suona attutito, poiché la categoricità dell'asserzione, così impregnata dell'emozione del momento, perde larga parte del suo valore di convincimento. La situazione assorbe l'anima intera, la quale trasforma la situazione in tutto (5).

Quando il coro delle *Supplici* di Eschilo, sentendosi incalzare dagli Egizi urlanti e bramosi, si rivolge a Zeus dicendogli: « Ma l'asse della bilancia sta assolutamente nel tuo pugno e che cosa senza di te si può compiere ai mortali? » (vv. 822-24),

---

(2) Per le abbreviazioni dei titoli delle tragedie vengono usate sigle di immediata intuizione, accennando all'autore solo nei due casi di omonimia (Supplici e Elettra). Potrebbe comunque risultare utile avvertire che *El.=Electra*; *Hel.=Helena*; *Her.=Heracles*; *Heracl.=Heraclidae.*

(3) Non ha molta capacità di persuasione la tesi di E. Howald, *Die griechische Tragödie*, München-Berlin 1930, che l'emozione tragica consista soltanto nel sentimento di tensione progressiva che aumenta a gradi fino a spezzarsi al suo culmine o a distendersi e che a ciò miri coscientemente il poeta, per cui leggende, miti, destino, dei non sono che mezzi in se stessi indifferenti, come la danza, il lirismo e la psicologia.

(4) Cfr. vv. 734-36: « O Zeus, come mai si dice che i miseri mortali si dirigano secondo la ragione, quando invece dipendiamo e facciamo le cose che tu ti trovi a volere? ».

(5) Quasi insensibilmente Adrasto passa poi ad una raccolta meditazione sugli eventi che lo avevano ridotto allo stato di allora (vv. 737-49): è una penetrazione intellettuale, svolta con appassionata tensione, sul proprio contegno e sugli stimoli interiori che lo produssero, sviandolo in un disastro così rovinoso. La breve *rhesis* mostra però un difetto di coerenza, in quanto, mentre all'inizio si afferma che tutto dipende da Zeus, in seguito l'analisi viene completamente centrata sulla totale responsabilità sua e dei suoi. La frattura, che impedisce una sintesi sia psicologica che concettuale, pone in risalto la veemenza della commozione. E' da questa che quegli dei affiorano, come in questa rapidamente si reimmergono: piuttosto che al centro si collocano alle estremità della vita spirituale.

usa una formulazione piena che, in sé, traduce una fede inconcussa. Però è fede o è speranza? E' persuasione o è conforto? E' realtà o esigenza? Zeus è riscontrato da motivazioni o è solo un fantastico rifugio allo sgomento? Alla realtà di questi dei manca l'ampiezza d'orizzonti: si affacciano sempre per spiragli, più consoni alle dimensioni dell'uomo che non a quelle di Dio. Poco prima Danao, vedendo arrivare la flotta degli Egizi, aveva asserito: «Qualsiasi mortale disprezzi gli dei, col tempo, al giorno stabilito, ne pagherà il fio» (vv. 732-33), fluttuando nell'incertezza tra legge storica e motivo parenetico. Qui l'ampiezza pare meno estensione d'area addensata in sintesi che non genericità.

Dinanzi alla ciocca di capelli trovata sul sepolcro di Agamennone, Elettra resta fortemente indecisa se pensare che appartenga ad un nemico o ad Oreste, e, agitata da una tale incertezza, invita le coreute: « Invochiamo gli dei, i quali ben conoscono da quali bufere, a guisa di marinai, siamo travolti » (6). Siccome non riesce personalmente a vedere, si rivolge agli dei, lasciandoci nel dubbio se si tratti di una fiducia antecedente o di un'asserzione irrazionale a riscatto della propria impotenza: la conoscenza attestata fuori può infatti essere, in luogo d'una realtà, il surrogato d'un'ignoranza riscontrata all'interno. La vita ha pur bisogno di certi appoggi che la reggano e quindi potrebbe sospingere ad assoluto non solo il relativo ma anche l'inesistente. Chi non si tiene saldamente aggrappato alla lucidità dell'analisi razionale può anche sostituire realtà psicologiche al posto di quelle ontologiche. E' un po' anche la situazione di Filottete (7), il quale dichiara forte la sua fede negli dei, cercando di fondare l'avvenire sul presente, ma si avverte che è una convinzione costruita, puntellata, di volontà. L'argomentazione non è esauriente, anche se non è capziosa: su quello che trova cerca di costruire certezze che sembrano valere più per gli altri che per sé.

Probabilmente non è molto più salda la fede del coro delle *Supplici* euripidee (vv. 626-33), nonostante il suo tono più ac-

---

(6) *Choeph.* 201-03. - Su questo tipo di traslati nella tragedia cfr. E. SCHWARTZ, *De metaphoris e mari et re navali petitis quaestiones Euripideae*, Diss. inaug., Kiel 1878, pp. 53; D. VAN NES, *Die maritime Bildersprache des Aischylos*, Diss. Utrecht, Groningen 1963, pp. 198. Per le sue prime origini cfr. J. GARCIA LOPEZ, *Primer momento de la metáfora de la nave en la literatura griega*, in «Helmantica», XXIIII (1972), pp. 325-32.

(7) Vv. 1037-39. - Sulla fisionomia dell'eroe può ancora servire L. A. MILANI, *Il mito di Filottete nella letteratura classica e nell'arte figurata*, Firenze 1879, pp. 111 e 50 illustrazioni in appendice.

corato: la preghiera è fervida, ma quello Zeus che rese feconda la giovenca figlia di Inaco, da cui discese la loro stirpe, è così tuffato nella storia, ed in una storia abbastanza volgare, che è ben lungi dall'assumere un *pondus* divino. Il personaggio resiste ad oggetto di preghiera, perché quelle povere madri di preghiera vivono e perché la preghiera di un oggetto ha bisogno. Ma esse stesse ci suscitano il sospetto che quell'invocazione, destinata per sua natura a salire ai numi, possa anche flettersi sugli animi umani: « Queste invocazioni — dicono — sono il primo motivo di fiducia contro le paure » (v. 627). Può darsi che la supplica, giunta alla divinità, rifluisca sul nostro cuore ormai impregnata di una suggestione di esaudimento, come può anche darsi che questo ripiegamento di rotta sia immediato: la fede appare infatti come una medicina psicologica contro i timori: anche o solo?

Ugualmente fervorosa è la preghiera che il coro delle *Supplici* di Eschilo si esorta ad innalzare, con i suoi canti, agli dei, ma quando si chiede: « Come mi si adempiranno? » (vv. 808-10) è difficile che pensi solo all'inconsistenza di quel rituale tradizionalistico, sebbene non arrivi certo a rinnegare l'esistenza dei numi, prefigurandone piuttosto l'indifferenza ai postulati umani. Sull'ipotesi di una pietà provocatrice di Zeus o di un modo per concentrare in lui tutta la propria fiducia, prevale la possibilità di una fede stanca, forse proprio in via di dissoluzione (8). Senonché proprio lo svanire dell'unica prospettiva di valida alleanza che ancora lo sorregga, spinge il coro a rinfocolare le proprie implorazioni (vv. 811-16). L'irata reazione del capo degli dei contro la violenza che gli Egizi mettono in atto verso di loro si presenta come l'unico rifugio nella disperazione, quello che resta quando non si scorge più nulla di solido attorno. Prepotenza e supplici: è l'appello supremo a concetti morali, ad un diritto che ha una sua forza ideale; anzi è proprio questa forza che ci viene da chiederci se non sia la realtà consacrata dal nome di Zeus. La preghiera, infatti, è calda e schietta, ma è tutta incentrata sulle oranti: il dio, quasi più che essere polo di dialogo e fonte di esaudimento, funge da parete di rimbalzo della voce. Le Danaidi s'immaginano, con spontanea insistenza, gli occhi di Zeus chini su di loro, ma si direbbe che non pensino affatto ad elevare i loro verso di lui: la loro è una

(8) Esiste certo un sottile rapporto tra questa disposizione d'animo e l'inattività rilevata da BR. SNELL, *Eschilo e l'azione drammatica*, trad. di D. Del Corno, Milano 1969, p. 68: « Sebbene le Danaidi rappresentino la giustizia, non pongono mai il problema dell'agire secondo giustizia. Ad agire sono gl'ingiusti... Le Supplici sono tuttora al di qua dell'azione ».

preghiera dalla direzione reale incerta, se verso l'alto Olimpo o verso l'intimo dell'anima (9).

Quando Menelao, dinanzi al piano di fuga architettato da Elena, esclama: « Gli dei faranno cessare i miei travagli » (*Hel.* 1075), non fa altro che esprimere la previsione di un esito fortunato; la sua è una formula che interpreta non una fede divina ma una speranza umana. Gli dei esplicitano l'intensità dell'anelito e l'altezza della meta perseguita. Nell'approssimativamente coeva (10) *Ifigenia in Tauride*, Oreste, stimolato da Pilade all'azione in un momento decisivo, dichiara: « Se uno è volonteroso, è naturale che l'apporto divino gli si presenti più forte » (vv. 910-11). Quello su cui l'eroe conta è ovviamente lo sforzo umano, il divino, etichettato come alleanza, in realtà è sentito come risultato positivo. La relazione con quest'entità incontrollabile tende a ridursi ad un atteggiamento prudenziale verso spazi inesplorati: Oreste, in quella terra misteriosa e feroce che gli aveva riservato le vicende più sbalorditive, doveva pur essere incline a lasciare l'adito aperto ai più disparati interventi possibili. Nella sua fede la certezza è molto imbibita d'eventualità.

Gli dei sono introdotti come indiscussi; non vengono mai impugnati teoreticamente, piuttosto non vengono «visti»: si confondono troppo facilmente con l'indistinto, quindi con l'imprevedibile, quindi col potenziale. Nell'esodo dell'Alcesti (11) il coro commenta la trama osservando: « Molteplici sono gli aspetti delle opere divine e molte cose gli dei compiono contro ogni attesa; ciò che ci si aspetta non viene effettuato, ma dell'inaspettato dio suole trovare la via ». Sono parole che esprimono una fede, ma suonano stanche; da quelle affermazioni, che mi-

(9) Non è casuale l'espressione di Eschilo che inizia facendo salire «al cielo» i canti delle fanciulle, mentre prosegue nell'immagine definitiva, due volte ripetuta, di Zeus che «guarda verso» uno scontro armato liberatore e «guarda con i suoi occhi benevoli» per le supplici alle scene di violenza che i nemici si apprestano ad effettuare. Al centro sono le ragazze. Non pregherebbero se non fossero in estremo pericolo e parrebbe essere questo, appunto, il coefficiente che segna il condensarsi o il diluirsi della figura di Zeus. La concretezza della sua personalità sembra condizionata all'urgenza dell'ansia umana. La beffarda ripresa dei termini che l'araldo degli Egizi (vv. 872 e 874) fa dell'esortazione alla preghiera che le Supplici si erano rivolta (cfr. vv. 808-09), non infirma, di per sé, la fede del coro: non è un cenno allusivo del poeta, ma solo l'atteggiamento tracotante e blasfemo d'un individuo rozzo, abituato alla prepotenza.

(10) L'Elena è del 412; l'Ifigenia in Tauride, per la quale non ci sono giunte testimonianze di data, risale probabilmente al 414-413.

(11) Vv. 1159-62. E' noto che esso ritorna perfettamente identico nell'Andromaca, nell'Elena, nelle Baccanti e, con varianti formali nel primo dei quattro versi, nella Medea.

rerebbero a sostenere un ordine saldo nel mondo, garantito da una solerte presenza superiore, emana un sentore di sfinitezza. Dietro quel proclama, che celebrerebbe la sapienza provvidente di Dio, si cela uno scetticismo appena schermato: questa che viene affermata come alacrità di governo, immensamente superiore ai nostri progetti, lascia, in realtà, l'impressione di un' enorme anarchia. Nasce il sospetto che quegli dei coprano male il caso; predominano gli oggetti sui soggetti: si riscontrano eventi strani, ai quali si presuppongono cause non esaminate, probabilmente perché non prese sul serio.

E' una fede che non esclude il distacco, anzi spesso parrebbe implicarlo quale naturale componente della sua natura. Sta all'esterno, non è diversa dagli altri elementi che entrano nella composizione del mondo; va tenuta in conto, più o meno come le leggi fisiche, le istituzioni sociali, le tradizioni storiche, le norme morali che regolano la vita associata. Non interpella l'essenza dell'anima, come non si pone a vertice dei valori. Tende ad arrestarsi al di qua della linea dell'opportuno. Se Filottete invoca « gli dei che tutto osservano » perché lo vendichino (vv. 1040-41), il suo voto è in funzione della vendetta: il riferimento alle potenze supreme gli è necessario per assaporare il castigo dei nemici. Il fulcro del suo pensiero è la rivincita, alla quale tutto convoglia, a cominciare dai numi (12).

Anche Alcmena (*Heracl.* 869-72) effonde un caldo sentimento verso gli dei, che collega ai suoi casi personali; si diversifica però da Filottete, in quanto il solitario di Lemno è tutto teso ad un positivo interesse immediato, mentre ella diffonde attorno ai rapporti che evoca una fine atmosfera di garbatissima irrealtà: siamo alla favola incantata. A questa fede che fiorisce in bella leggenda il poeta sorride; dichiara, categorico, il proprio scetticismo sull'autenticità del fatto (cfr. vv. 847-48), ma accetta il mito che egli ingentilisce con la grazia della fantasia.

---

(12) E' assai significativo che agli dei anteponga l'appello alla «patria terra»: v. 1040. Alla mente di Filottete affluisce, spontaneamente, prima la terra natia, solo dopo arrivano gli dei, quasi ad integrazione. E poi che cosa evoca quella «patria terra»? La regione, geograficamente e panoramicamente intesa, o i suoi compatrioti? Ma, anche se si volesse ammettere un'improbabilissima metonimia, la « patria terra » attutirebbe quell'idea di intervento che il senso reale negherebbe al completo: insomma, gli dei non gli accorrerebbero in aiuto più di quanto lo possa fare il paese in cui nacque. La carica emotiva in cui si risolve il primo binomio si riverbera inevitabilmente sul secondo caratterizzandolo. In *Oed. Col.* 664-65 Teseo assicura Edipo che lo avrebbe difeso, perché, anche se egli non avesse deciso di proteggerlo, era stato colà inviato da Apollo: il volere del dio è messo in rilievo, però arriva solo come rinforzo a quello di Teseo. Gli dei ci sono, ma sanno di evanescente.

Alcmena, che lungo tutta la sua vita era stata moglie e madre di dei, pare accorgersene soltanto ora: non si offre alla vista un mondo nuovo effettivo sovraterreno, si compie soltanto dal mondo terreno un'evasione al di fuori della realtà. L'Olimpo è il regno magico che distacca dal cielo gli astri per depositarli sui gioghi dei cavalli, avvolgendo di una cupa nube il cocchio sul quale stava Iolao che, per un giorno, svestì la sua impotente vecchiaia e ricuperò il verde vigore di ventenne (cfr. vv. 854-58). Il religioso è slittato a meraviglioso, trasformando la sua potente saldezza logica nel gratuito fascino della fiaba.

Al ventaglio degli atteggiamenti teoretici della fede corrisponde quello delle posizioni pratiche del comportamento.

Il coro del Prometeo (13) enuncia nel canto voti di non cozzare mai contro la potenza di Zeus, ma di restargli sempre devoto in un'ossequenza di riti e di confessioni. E' lo sfogo immediato di un'anima sgomenta dinanzi allo scontro brutale di due divinità ugualmente implacabili. L'impressione dell'urto, che s'ingigantisce in un indeterminato futuro fosco di minacce sempre più truci, produce una reazione istintiva che, se non esclude la razionalità, l'avvolge almeno in uno strato d'impressionabilità. Più che persuase, le Oceanine le si direbbe travolte. Il movente intimo della loro adesione è un'autodifesa (cfr. vv. 536-43): Zeus a loro non appare tanto come punto d'orientamento della vita, quanto come possibilità di sconvolgimento. La loro è una fede preminentemente negativa: non dubitano, cercano soprattutto di scansare gli ostacoli alla loro trepida ed acquattata felicità.

Un trimetro adespota che, così ridotto allo stato di frammento privo di connessioni, suona come una gnome universale, afferma: « E' terribile combattere contro Dio e la fortuna » (14) ed un altro, ugualmente adespota, proclama che per gli uomini saggi la divinità è oggetto di timore (framm. Nauck² 356). L' imprecisabilità del loro esatto intendimento — particolarmente perspicua nel secondo verso — non impedisce d'inclinare verso un'interpretazione protettiva: il dio è innanzi tutto ciò in cui conviene non urtare. La sua presenza si condensa in un potenziale pericolo e la religione è in primo luogo la normativa pratica che consenta di evitare collisioni che sarebbero esiziali. L' esempio più clamoroso è la vicenda di Prometeo, nella quale

(13) Vv. 526-35. - Per uno sguardo essenziale sul mito di Prometeo e sul suo significato vedi, tra la numerosissima bibliografia, L. SÉCHAN, *Le mythe de Prométhée*, («Mythes et religions»), Paris 1951, pp. 133.

(14) Cfr. NAUCK, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* 2, n. 312.

la parlata di Ermes (vv. 944-52) riconferma l'atmosfera di rabbia, di odio, di prepotenza che domina nella società celeste: le relazioni sono intessute di minacce, ricatti, insulti. Fomite di così accaniti disdegni sono contrasti di potere tra gli dei, ma anche l'iniziativa assunta da Prometeo di favorire gli uomini concedendo loro il fuoco (cfr. vv. 945-46). A corrompere la brama, in qualche modo comprensibile, di conservare lo scettro, s' insinua il deteriore compiacimento della miseria umana, la quale, per quanto riscattata dal progresso, non avrebbe mai potuto insidiare la signoria universale di Zeus. I due mondi risultano contrapposti: la dignità dell'uomo è sentita lassù come un'impertinenza ed ogni tentativo di redenzione umana vi viene percepito col sapore « d'un'estrema acerba amarezza » (v. 944: *picros uperpicron*). Il binomio *theous ephemerois* (v. 945), invece di designare la vicinanza dell'accordo e dell'intesa, evidenzia quella dello scontro. L'onnipotente è roso dall'invidia e trova pace soltanto quando « coloro che vivono un giorno » lo vivono anche nello squallore spoglio di qualsiasi risorsa. Il suo è il regno dell'indigenza: per non sentirne il pungolo la deve vedere almeno quaggiù; quello che l'uomo possiede il dio lo considera sottratto slealmente a se stesso: Prometeo è « ladro » di quello che ha dato (v. 946), sebbene non abbia depauperato in nulla la sfera celeste (15).

Conscio di quest'ombrosa suscettibilità degli dei, che si impermaliscono per qualsiasi accenno di elevazione umana, quasi che ricoprisse una minaccia di accostamento alla loro preminenza, Agamennone (16), a Clitennestra che l'aveva esaltato e lo voleva glorificare con tappeti di porpora, risponde dichiarando la sua ripugnanza per tali manifestazioni eccessive, riservate ai numi: per sé richiede forme più semplici e modeste (17).

---

(15) Per la colpa di Prometeo vedi A. GARZYA, *Le tragique du Prométhée enchaîné*, in «Mnemosyne», XVIII (1965), pp. 113-125.

(16) Sull'intreccio di necessità imposta dagli dei e di decisione personale in Agamennone ed in altri personaggi cfr. A. LESKY, *Decision and responsibility in the tragedy of Aeschylus*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXXVI (1966), pp. 78-85.

(17) Cfr. *Agam.* 914-30. La *rhesis* del condottiero è un cammino di illuminazione interiore: dapprima coglie il dato più esteriore del discorso di Clitennestra, costituito dalla sua lunghezza (vv. 855-913), per la quale gli si affaccia la spiegazione di uno sfogo connaturato con la diuturna lontananza (vv. 914-16). Intanto la sua attenzione rileva che, all'interno dell'estensione, veniva spiccando l'altro fattore della celebrazione esorbitante espressa prima con la più scusabile iperbole delle parole (vv. 916-17) e poi con aspetti più gravi d'invasamento, esternati in gesti ed apparati lussuosi (vv. 918-22). Queste manifestazioni gli si configurano come un rituale riservato agli dei e quindi capaci di esporlo alla loro

Quantunque Agamennone fosse stato da Zeus stesso degnato del trono e dello scettro (vv. 42-43), inviato contro Troia a punire Paride (vv. 60-62), destinato a combattere laggiù (vv. 66-67) ed illuminato con presagi (vv. 112-20), quantunque ad Ilio egli non fosse che uno strumento di Zeus nel castigare chi aveva violato l'ospitalità (vv. 362-64; 367-68; 525-26; 581-82), quantunque Zeus fosse il protettore della sua terra (v. 509), ed egli, appena ritornato in patria, con le sue prime parole, avesse reso agli dei dell' Argolide il più schietto ringraziamento, attribuendo loro il merito delle gesta compiute (vv. 810-29), quantunque, nell'entrare nel palazzo, si proponesse, per prima cosa, di salutare gli dei « i quali, dopo averlo inviato lontano, lo avevano di nuovo ricondotto » a casa (vv. 852-53), egli è un predestinato al crollo. Si era comportato nobilmente, non aveva demeritato dell'investitura e tuttavia era ormai un condannato: sua colpa non era di aver fatto, ma di essere stato scelto. Dalla missione divina non aveva prevaricato, quasi usurpando a proprio qualcosa appartenente a chi lo aveva delegato: quando Clitennestra tenta di sospingerlo per questa via, egli recalcitra: avverte un'esagerazione e la respinge; passata l'impresa epica si risente uomo ordinario, seppure illustre; rientra nei comuni limiti della natura. Nel suo contegno dominano un discernimento equilibrato, un desiderio sincero di non infrangere confini comunque vietati, il senso di una duplice convenienza — sociale e morale — a non esagerare le proprie benemerenze... e tuttavia cade. Contro l'*hybris* (18) si premunisce nella maniera più ferma: « Ti dico di venerarmi per quanto s'addice ad un uomo, non come un dio! » (v. 925); tutte le energie dello spirito sono all'erta contro la trasgressione, che, ciononostante, viene punita senza che possa venire imputata. Non solo, qui non esistono né perdono, né ricupero, né superamento di un qualsiasi precedente atteggiamento interiore, ma non esiste nemmeno un giudizio forense ispirato alla più rudimentale giustizia.

Quando poi Agamennone cede alle insistenze insinuanti di

---

gelosia (vv. 921-22), per cui si sente scosso da un fremito di raccapriccio (vv. 923-24) che lo conferma in sentimenti di moderazione (vv. 925-30). E' un percorso che testimonia quanto la sua coscienza proceda ispirandosi ad una pacatezza ben protetta dall'*hybris*: il successo non ne ha affatto oscurato la netta percezione del limite.

(18) Su questo tema essenziale della tragedia greca vedi le trattazioni recenti di H. G. ROBERTSON, *The hybristes in Aeschylus*, in « Transactions and Proceedings of the Philological American Association », XCVIII (1967), pp. 373-82; M. DIRAT, *L'hybris dans la tragédie grecque*, Thèse Toulouse, Lille 1973, pp. 919 in 2 voll. (offset); J. T. HOOKER, *The original meaning of hybris*, in « Archiv für Begriffsgeschichte », XIX (1975), pp. 125-37.

Clitennestra (19) l'atto è stato purificato da qualsiasi intenzione d'orgoglio. Il re proclama che il suo incedere sulle passatoie di porpora è deferenza ai voleri di lei (v. 944) e supplica che nessuna potenza lo guardi con invidia (v. 947), e tuttavia è pur sempre con una ritrosa riluttanza che si decide a sciupare col piede quelle stoffe preziose che sono la ricchezza di famiglia (vv. 948-49). Qui non si tratta neppure di involontarietà della colpa, ma di cosciente e decisa volontà d'innocenza: il pensiero degli dei come guide e vindici della morale non lo abbandona mai, a qualunque tema pensi (vv. 951-52). Misura nel controllare se stessi e mitezza nel comandare agli altri si direbbero la formula per eccellenza opposta all'*hybris* e costituiscono la norma che Agamennone fissa per sé, conducendosi quindi in perfetta dignità etica. Prima però di entrare calcando la porpora, pronuncia ancora una suprema affermazione di estraneità (vv. 956-57): cede, ma respinge ogni responsabilità in quell'atto: la malizia sta nel carnefice, non nella vittima. Ma gli dei lo colpiscono ugualmente: essi non dimostrano certo quell'acutezza di sguardo nel discernere la rettitudine morale che Agamennone aveva applicata nel seguirla.

Agamennone, abbattuto da una morte istantanea, non ha il tempo di commentare l'ingiustizia della sorte che gli è toccata; Edipo (20) invece, condannato all'esilio, può rammentare gl'illustri benefici resi un tempo a Tebe e la propria eccezionale grandezza, tutto poi naufragato nella sua infelicità di « bandito dalla patria », e concludere: « Ma a cosa servono questi miei lamenti e vani gemiti? Quand'uno è mortale deve sopportare gl' inevitabili destini che gli dei inviano » (*Phoen.* 1759-63). Proprio in questa sentenza di rassegnazione freme una protesta ed

(19) Ma si direbbe che Eschilo abbia posto ogni attenzione a scagionarlo da qualunque sospetto di occulto compiacimento: il re accondiscende infatti non al proprio orgoglio ma alle premure di una moglie, alla quale, dopo dieci anni di lontananza, non poteva, al primo incontro, opporre un rifiuto, tanto più che le sue pressioni dovevano necessariamente venire da lui considerate come una devota testimonianza di affetto (vv. 931-43). Il rude guerriero non era in grado di cautelarsi contro lo smantellamento, perfidamente sottile (cfr. v. 933), messo in atto dalla donna: ella sa stordire la mente attaccandola da tutti i lati: da quello della rivalità personale (cosa avrebbe fatto Priamo: v. 935) a quello d' una regalità mortificata da una pusillanime dappocaggine (v. 937), dalle sentenze generali che lì per lì disorientano con la loro difficoltà di precisa valutazione (vv. 939; 941) alla preghiera che si esaurisce nel momento e nella persona che implora (v. 943). In questa situazione sarebbe stato forse più agevole considerare *hybris* il no.

(20) Su Edipo vedi la voluminosa ricerca di C. ROBERT, *Oedipus. Geschichte eines poetischen Stoffs im griechischen Altertum*, Berlin 1915, vol. I pp. 587 con 72 illustrazioni; vol. II pp. 203 e 17 illustrazioni.

una ribellione. Qui non sale in primo piano l'esattezza della valutazione di Edipo sul proprio passato, ma si agita il rapporto tra quel passato e questo presente: è indubbio che gli dei mandino decreti irremovibili, ma se l'esperienza umana non può che riconoscerli, la coscienza si riserva di giudicarli; al rapporto di forza si sta sostituendo la legge della giustizia. Quello che, di primo momento, poteva sembrare la consacrazione di un ordine indiscutibile, si rivela invece come la denuncia di un disordine che suscita scandalo. Edipo non lancia accuse specifiche, avanza solo un insoddisfatto diritto a capire: piega il capo sotto la forza, ma la smaschera come un assolutismo oscuro che suscita sospetti di prepotenza. L'uomo non si fida di Dio: la sua fede, per essere piena, dovrebbe anche essere cieca, in una totale abdicazione al potere critico della ragione. La religione invece di farsi lievito di libertà in un'immensa sintesi di tutte le verità parziali raggiunte dall'intelligenza, qui sembra cadere a servitù, che all'intelligenza impone la resa.

Piuttosto che resa dell'intelligenza, in *Iphig. Aul.* 1395-97 abbiamo la sua sostituzione con l'impulso del sentimento. Infatti quando la giovane principessa afferma: « Se Artemide vuole prendere la mia vita, porrò ostacolo, io che sono una mortale, alla dea? Non è certo possibile », non ha raggiunto un'illuminazione concettuale che le rappresenti la logicità di quella sorprendente richiesta, ha solo assorbito, per via emotiva, la grandiosità epica della spedizione greca contro un nemico lontano, che le era stato dipinto come prepotente offensore della sua gente. Scossa nel profondo alla vista di quella flotta e di quell' esercito bloccati, che attendevano da lei sola la possibilità di salpare, fu come se si affacciasse, all'improvviso, su di un orizzonte esaltante che la sedusse. Si sentì crescere ad eroina della storia, collocata al centro d'un'impresa che le concedeva una pienezza di vita inebbriante mai prima né provata né intravvista: poi quella vigorosa gioventù, aitante d'ardire militaresco, le inculcò un'imperiosa brama di ben figurare (cfr. vv. 1375-94). Lo spirito di sacrificio del suo cuore generoso e l'ardore di accentrare su di sé infiniti volti gagliardi di giovani ammiranti le fecero preferire di bruciare la propria vita in uno sfolgorante lampo di gloria piuttosto che di consumarla lentamente, goccia a goccia, in un oscuro monotono grigiore. Una forte efficacia di stimolo esercitò poi, su questo sfondo, la presenza di Achille, il quale aveva cavallerescamente esposto la vita per lei (cfr. vv. 1349-53) ed era risoluto ad affrontare ancora ogni rischio per salvarla (cfr. vv. 1358-60): la magnanimità dell'avvenente e fortissimo eroe intensificò in lei la risposta a volersi personalmente sacrificare per evitare, con la propria, la morte

di lui (21). Solo al culmine di tutto questo fermentare di sentimenti sopraggiunge il pensiero di Artemide, che resta comunque marginale, tant'è vero che viene subito ricoperto da un potente ritorno della gloria trionfale, militare e civile, dell'Ellade (cfr. vv. 1397-1401). La dea è l'occasione contingente, la dedizione di Ifigenia è il valore dominante, la Grecia è l'ideale, che funge insieme da sostegno psicologico. Artemide si colloca in appendice: più che un motivo è un argomento per placare la madre.

Di tutt'altra tempra è invece Toante, il quale, dinanzi alle ingiunzioni di Atena, proclama un'obbedienza immediata, universale, tranquilla (*Iphig. Taur.* 1475-85). Deve capovolgere tutta una tradizione di idee e tutto un programma d'azione e lo fa, sia sul piano pratico che su quello teorico, elevando l'ossequenza agli dei a principio normativo assoluto. Sarebbe un esempio eroico di fede, se non fosse un'irridente caricatura dell'insensatezza: con una delle sue non rarissime collusioni con la commedia contemporanea aristofanea e con uno dei suoi precorrimenti di quella menandrea, Euripide lusinga l'orgoglio degli Ateniesi rappresentando il re barbaro grullo, beffato dalla sveglia spigliatezza dell'ingegno greco. La prontezza d'adesione di Toante, così radicale nella sua novità ed insieme così facile, così scevra di drammi, così libera da ansie, non è più umana adesione alla divinità, è una superficialità senza radici che, come avviene alle festuche, si lascia condurre, inerte, dal vento che tira. Il tono è declamatorio, e non può essere diverso, mancando di vigoria concettuale. Per essere fede autentica dovrebbe partire da una vera umanità per giungere ad una vera divinità: qui non abbiamo, di solido, né il punto di partenza né quello di arrivo; anche il collegamento risulta, di conseguenza, vano. E' tutto un mondo che mal si difende dallo scivolare nell'inane. Disprezzato da Atena, Toante risponde con il servilismo: la sua buona volontà è sincera, ma non riesce ad acquistare densità per deficienza di sostanza umana. La fede genuina presuppone il senso della luce e quello delle tenebre, dei quali qui non esiste traccia.

Nel lascito che il patrimonio tragico ci ha tramandato si sentono, qua e là, risuonare voci portatrici di messaggi ispirati ad una religiosità calata nell'intimo dell'anima. Quando però si rileva che esse sono, in massima parte, concentrate nei fram-

(21) P. Masqueray, *Euripide et ses idées*, Paris 1908, a p. 323 affermò che Ifigenia è la più bella creazione di Euripide: «Questa perfezione la deve all'equilibrio esatto che seppe conservare, quando la immaginò, tra la realtà e l'ideale».

menti, ci sorge il sospetto che quel loro accento così suasivo nasca proprio dal loro stato di separazione: la mancanza di rapporti conferisce a quelle sentenze un'assolutezza che, probabilmente, nel contesto sarebbe stata relativizzata; sono vette alle quali sono stati amputati i pendii, trasformandole in picchi. Ma anche così il loro risalto non appare vertiginoso: è troppo rincalzato da una saggezza alla buona e da un'onestà di lega corrente. Non rimaniamo infatti sorpresi quando Euripide ci ammonisce che la vera ricchezza è venerare Dio (framm. 252 Nauck[2]) e che è beato colui il quale onora Dio con intelligenza (framm. 256), né quando Teodette ci insegna che dagli dei è conveniente prendere l'inizio (22). Probabilmente ci desta più curiosità che edificazione Euripide con la sua massima secondo la quale i generali saggi devono muovere le armi d'accordo e non malgrado gli dei (framm. 352 Nauck[2]), come non ci giunge originale la proclamazione che in noi c'è un qualcosa di sovrumano il quale, pur senz'essere visto, si cura della vita mortale (framm. 492 adesp. Nauck[2]). Non troviamo poi motivo di opporre resistenza al consiglio di Demonatte, che, essendo mortali, non dobbiamo trattare altezzosamente gli dei (framm. 1 Nauck[2] p. 827), né a quelli di Sofocle, il quale c'invita a preferire di far cosa gradita agli dei che agli uomini (23) ed a non fuggire quanto gli dei dànno (framm. 879 Nauck[2] e n. 964 Radt p. 598).

E' una fede pallida che si attenua a saggezza di vita: non va al di là del prodotto della ragione illuminata dall'esperienza. Non genera quindi drammi, ma anche non apre orizzonti e non potenzia la vita. Lo spirito guarda insieme dentro e fuori di sé, ma non pensa o non riesce a guardare al di sopra: in quelle parole risuona una pacatezza fortemente intrisa di una rassegnazione che, se è forse in larga parte inconsapevole, è tuttavia limitatrice. Oltre, la tragedia classica non andò, perché non poteva andare: era la misura che l'umanità aveva presa di se stessa.

A sollevarla perché arrivasse a sporgere gli occhi sopra l'orlo del muro che ne costituiva la recinzione della natura sopravvenne il cristianesimo: arrecava altre possibilità, perché attingeva da ben altre fonti. Il dramma cristiano — che, per una stranissima unicità, lungo tutta l'era bizantina si restrinse

(22) Framm. 7 Nauck[2] p. 804 e *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. I, ed. Br. Snell, Göttingen 1971, n. 7 p. 234.

(23) Framm. 208 Nauck[2] e *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. IV, ed. St. Radt, Göttingen 1977, n. 223 a p. 230.

al *Christus patiens* — riprendeva in cospicua parte la tematica del teatro classico, infondendole però un'estensione di spazi ed un'intensità di sentimenti fino ad allora totalmente sconosciute (24).

La fede tornava sulla scena e se ne collocava proprio al posto centrale. Per chiarire in maniera idonea il senso della vita umana il primo quesito da risolvere è infatti quello che concerne l'eventuale esistenza di un essere trascendente, che assume immediatamente i caratteri dell'assoluto, e, di conseguenza, i nostri presumibili rapporti con lui. E' un problema di superamento dei sensi nella tensione verso una realtà che ci oltrepassa sfidando la nostra ragione con un'evidenza nascosta che insieme ci garantisce e ci inquieta.

L'autore del *Christus* è un teologo, che però qui non scrive un trattato, ma rappresenta, con scorci essenziali spesso potenti, uno stralcio di vita: la verità, invece di seguirla nella tersa lucidità dell'astrazione, la scruta emergere attraverso le tempeste dell'esistenza.

Questo dramma intreccia la realtà storica della Passione e della Risurrezione con i riflessi che essa suscitò nell'anima degli uomini e soprattutto della Vergine, che ne è la protagonista. L'evidenza dei fatti in corso di svolgimento viene in urto con le convinzioni attorno alle quali si stringe lo spirito. La Vergine è ben persuasa che suo Figlio è Dio e tuttavia si sente travolta dallo sgomento nel vederlo così vilipeso e condannato alla morte. Il significato della sua figura sta proprio nell'apparente flessione dinanzi alle bufere che l'investono e che sembrano talora schiantarla, mentre avvertiamo che lo scompiglio ne agita soltanto le falde superficiali senza riuscire a smantellare quella fede che la permea fino nelle più profonde intimità dell'essere. Essa diventa teatro di una lotta potentemente tragica tra quanto vede capitare e quanto sa che capita: in lei si urtano con terribile violenza la forza dell'esperienza dei sensi, che le documenta un disastro, e quella della mente illuminata dall'alto, che le testimonia un trionfo. La sua fede non ha quindi la staticità un po' inerte di un assenso non più turbato da ansie, ma la vigoria sempre rinnovata che trasforma le tentazioni in collaudi che ne rinsaldano la tempra.

---

(24) Il rilievo diventa tanto più eloquente se si pensa che il *Christus patiens* — sebbene assai più valido di quanto voglia far credere la disdegnosa noncuranza di tanta critica che non l'ha ancora studiato — sul piano artistico non può reggere il confronto con i capolavori antichi. La sua preminenza non è quindi data dal fascino di un genio che incanti, ma dalla ricchezza di un messaggio di cui si fa voce senz'essere origine.

Infatti quando ai vv. 370-72 la Vergine effonde lo strazio da cui si sente disfatta (25), non esprime propositi suicidi (26), non denuncia una crisi di fede, non precipita in un gorgo di disperazione: il suo è soltanto lo smarrimento dell'umanità dinanzi allo sconcertante piano divino. Invece di rinnegare la fede ne misura l'ardua verticalità: è un riproclamare, in forma originale, lo scandalo della croce (cfr. I *Cor.* 1, 23; *Gal.* 5, 11) ed un richiamare l'attenzione sull'immane eccezionalità dell'evento (27). Poco dopo, l'aspirazione a morire riaffiora (28), ma all' esplicita condizione se non vedesse il trionfo del Risorto, avvenimento di cui ha invece una sicura speranza: sono aneliti che, lungi dall'indicare incrinature della fede, misurano l'intensità dell'amore. Senza una verifica così severa la fede potrebbe anche sembrare un fiacco ottimismo, una facile evasione dalla durezza della realtà. La Vergine crede tanto tenacemente in lui da distaccarsi da sé: la sua vita è come trasposta in lui; Gesù è il suo unico valore, dinanzi al quale l'esistenza le si svilisce ad entità trascurabile (29).

---

(25) «O donne, non sopporterò ciò che è insopportabile, getterò via, deporrò il mio corpo, me ne andrò dalla vita morendo: addio, ormai io non esisto più!».

(26) V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971, a p. 171, ha scritto che «caratteristico delle lamentazioni funebri è il desiderio di morte».

(27) Il poeta vuole scalfire la banalizzazione del racconto ormai scontato nel suo annuncio ripetitivo all'interno dell'ambiente cristiano; ne vuole rinnovare l' effetto di scuotimento. Quello della Vergine è un grido d'umiltà ed è un'apertura teologica che dischiude spiragli su lontananze indefinite: la potenza divina, per salvare l'umanità, ne rasenta la demolizione. Rivelazione non è travaso di luce o assunzione meccanica a più serene specole; è sfida che scuote fino nelle più intime fibre ed ha quindi bisogno di un periodo di assimilazione e di adeguamento di tutto il complesso umano. Per bocca della Vergine si esprime il gemito della nostra piccolezza messa rudemente a contatto con l'infinita grandezza divina. Ed è giusto che anche l'umanità, nella sua debolezza, faccia sentire la sua voce, perché se nella Redenzione fu sublimata, non fu snaturata: di fronte alla morte provò la nausea in Cristo, e perciò naturale che abbia anche provato lo sbigottimento in Maria.

(28) Cfr. vv. 504-07: «Ma qual guadagno ho ancora a vivere in quest'esistenza? Potessi, potessi dissolvermi in una rapida sorte ferale, se non mi è concesso, come spero, di giungere fino a tarda vecchiaia, mentre mio Figlio risorge».

(29) Essendo un atteggiamento connaturato tanto all'emotività della persona quanto alla peculiarità delle circostanze è normale che, di tempo in tempo, riemerga. Infatti ai vv. 611-15 riudiamo accenti analoghi, che non sono però una ripresa meccanica. La situazione è rivissuta con la mobilità di uno spirito alacre: nuovi aspetti fluiscono man mano nel campo visivo. Freme un'impazienza che è tutta protesa verso di lui: la Vergine parla molto di sé, ma è sempre specchio di riverbero di Gesù. La sua ansia è brama irrequieta del terzo giorno ed il tormento che l'angoscia non nasce dal dubbio sull'adempimento della promessa, ma dalla lentezza con cui il termine fisso si accosta. La quadruplice allitterazione del v. 614 traduce una tensione proiettata in avanti, non l'abbattersi accidioso di chi ha ormai rinunciato alla meta: è infatti assai significativa l'in-

Il dolore è un'attestazione di genuinità umana come è spesso condizione di un'apertura che conduce alla grandezza umana. La Redenzione, che nel dolore si compì, ne sancì la convalida e operò la santificazione. Se esso salì con Cristo sulla croce, non poteva ovviamente mancare in Maria che ne dimorava ai piedi e fu ella stessa ad esplicitare questo nesso provvidenziale ed arcano. Dopo aver ribadito la sua piena fiducia in Gesù, assidendola sulla saldissima base del suo parto miracoloso (vv. 767-69), commenta e scongiura: «Ciononostante il dolore supera le cognizioni che ho acquisite. Ed allora ti supplico per questa tua passione salvifica, che esime il genere umano dal patimento...» (vv. 770-72). Proprio nella circostanza più tormentosamente sacra della sua esistenza e dinanzi all'impressionante calma che Gesù mostra sulla croce, la Vergine riconferma la compresenza di fede e dolore, di luce e di tenebre: glieli dichia-

---

serzione del *monen* nella locuzione euripidea: la determinazione con cui Medea (v. 340) guardava con perfida sicurezza al soddisfacimento del suo odio non parve all'autore sufficiente a rendere quella con cui Maria si riprometteva il momento della risurrezione. E' tuttavia una tensione che, sul piano psicologico, non può durare a lungo senza incontrare un momento di riflusso: sullo strato saldo e profondo della fede è un alternarsi di incupimenti, nei quali prevale la realtà visibile, e di schiarite, nelle quali predomina quella invisibile. Difatti quando il messo la informa che Gesù è stato crocifisso, la Vergine esclama: «Il mio cuore se n'è bell'e andato; come, come posso ancora vivere e sopportare di udire queste notizie?» (vv. 683-85). Un ritorno di sogni placati e fidenti (vv. 655-56) è stato brutalmente dissolto dall'annuncio dell'irreversibile, che ha provocato la divaricazione massima dei due piani effettivi: il crollo umano avviene proprio mentre si sta compiendo la vittoria redentrice divina. Naturalmente la prostrazione raggiunge il suo culmine quando la Vergine trapassa dalla comunicazione altrui alla visione personale: arrivata al Calvario, postasi di fronte al Figlio in croce morente, sfoga il suo smarrimento: «Donne, non vedo più il volto raggiante di mio Figlio; ha cambiato il suo colorito e la sua eccezionale bellezza. Donne, dopo aver osservato il viso lugubre di mio Figlio, bramo essere morta, non sostengo più in nessun modo di vivere. Ritiratevi, ritiratevi, non sopporto più oltre di vivere» (vv. 695-99). Sono le espressioni immediate dello strazio che reagiscono di scatto allo stimolo; sono gridi non valutazioni; sono testimonianze di un attaccamento infinito non di rinnegamento. L'asse lungo il quale si muove la sua mente non è uomo-Dio, ma oggi-ieri: la fedele cui tocca prostrarsi in adorazione rituale è stata, per un breve spazio, interamente sostituita dalla Madre che accarezza con l'anima la sua creatura distrutta e con la sua ambascia senza limiti le offre l'unica riparazione che può: la sua adorazione sta proprio in quel non saper più che fare della propria vita quando è venuta meno quella di lui. Il delitto giudaico le appare quasi più ancora brutto ed assurdo che grave: senza misconoscere l'enormità teologica di quel deicidio, ne percepisce l'azione di scempio: profanazione prima ancora di ribellione. Del *diphues* (v. 1795) non rinnega una natura quando venera l'altra: la sua è una protesta di tutta se stessa contro l'uccisione; quell'assassinio la offende talmente da suscitare l'impressione che le si spenga la vita. E questo le avviene appunto quando prende, per la prima volta, contatto diretto con la nuova situazione: logico effetto è che tutto il passato la investa sommergendola, e non era un

ra e glieli sottopone (30). Sono una realtà ed una regola dell' umanità: al *diphues* ella presenta in sé stessa il *dipathes*; quella rigorosamente intellettuale non è l'unica logica umana e la fede non presuppone né impone l'atarassia. L'*apatheia* giuridica, che il *pathos* (31) di Gesù ci evita (v. 772), non ha nulla a che fare con quella del cuore, come sono distinte la conoscenza del finalismo della croce e l'angoscia che la via per il momento comporta. Cristo è al di sopra di questa scissione, la Vergine, che ci impersona, è al di sotto e si tratta di una condizione che si riflette nel comportamento: infatti Gesù sa stare solo, la Vergine non riesce a rimanere separata da lui. Della fede la Vergine sente la tensione che non manca, talora, di spossare, suscitando il così umano anelito all'abbandono riposante della visione diretta (32).

---

passato soltanto umano. In quel «volto raggiante» ed in quell'«eccezionale bellezza» intuiamo una floridezza umana resa più affascinante da misteriosi bagliori che venivano da molto lontano: in fondo in Maria era la nostra pochezza d'essere che cedeva alla strapotenza del piano divino. Anche i suoi deliquii erano adorazione, come appare chiaro se li si inquadra nel concerto di tutte le sue dichiarazioni: le parole nella singolarità della situazione, invece di essere mediatrici di concetti, ne sono diventate l'attestazione di superamento. Quando infatti geme: «Figlio bramato, per che motivo soffri così? Di quali trascorsi tu paghi il fio? Le tue mani sono pure... pure sono le tue labbra ed ogni tuo membro e la bocca, integralmente pura è la tua anima ed il tuo cuore non conosce inganno. E come ti posso vedere appeso insieme a dei briganti?» (vv. 701-06), avvertiamo che questo è il linguaggio dell'emozione che ignora — provvisoriamente — quello delle idee. A tutti quegli interrogativi conosce benissimo la risposta, che proclama ben presto ella stessa (vv. 718-24); ma ha bisogno di gridarli perché ora le urge meno di codificare le sue convinzioni che di lasciare libero corso agli affetti. Quando parla concettualmente l'uomo non s'interpreta tutto; certe plaghe vengono raggiunte solo dal pathos ed i moti impulsivi del cuore hanno essi pure il diritto ed il dovere di esprimersi dinanzi al Crocifisso.

(30) L'insistere sulla bivalenza della Redenzione che insieme salva e stordisce resta forse per il poeta l'unico modo per suggerirne l'eccelsa grandezza. Adorazione e stupore, accettazione ed incomprensibilità (cfr. anche vv. 986-97): la Redenzione conferisce ed esige elevazione; impegna la ragione e la trascende; si svolge in fatti visibili eppure è oltre i sensi.

(31 Sul valore di *pathos* nell'intendimento originario dei Greci vedi C. DEL GRANDE, *TRAGOIDIA. Essenza e genesi della tragedia,* Milano-Napoli 1962², pp. 53-56, il quale esamina successivamente (pp. 242-46) gli effetti drammatici dei *pathe* soteriologici di Gesù.

(32) Cfr. i vv. 780-82, dove rievoca la profezia di Gesù sulla sua risurrezione al terzo giorno e poi sospira: «Tutto così sarà più sicuro per me». Dalla prova al premio che, oltre ad essere la brama dell'uomo, ne è anche lo scopo. All'interno di quell'accoramento per il Figlio in croce la Vergine percepisce il travaglio di comporre una parola accreditata ma non ancora compiuta e l'attualità d'un disastro oggettivamente senza ricupero. Sono due autorevolezze che si contendono la nostra disponibilità all'assenso, molto diverse per dignità, ma entrambe fornite di un'energica capacità di presa: il loro contrasto ingenera quella sorta di sfinimento che la fede talvolta induce come ne causa il merito. Ed è

L'attesa, che la fede comporta, è esposta alle medesime ansie che suscitano in noi innumerevoli altri oggetti. Dopo aver rammentato che « nel terzo giorno il suo sacratissimo corpo si leverà di nuovo dalla corruzione », la Vergine soggiunge: « Ora però risultano al mio sguardo odioso il giorno e odiosa la luce » (vv. 1008-10). La nostra componente sensibile tende pur sempre a riscivolare dalle prove che l'intelligenza presenta: sua natura è l'intuizione diretta, nella cui assenza accusa un disagio notevolmente refrattario ai sostegni concettuali. Con un'evidenza, che vien da pensare programmatica ai fini dell'arte ma forse più ancora a quelli della psicologia religiosa, il poeta ha accentuato la divaricazione interiore della Vergine: il contorcersi della sensitività ferita coesiste in piena regola con la più chiara illuminazione dello spirito: le voci che vengono dalla prima non sono affatto imputabili al secondo (33).

---

un'estenuazione connessa con la nostra qualità di creature, non con la particolare psicologia femminile della Vergine: infatti il Teologo, il quale, pure all'unisono con lei nei sentimenti, se ne distingue per una sua impronta tipicamente maschile, conclude il suo primo intervento dicendo alla Theotokos: « Bisogna che tu aspetti un unico giorno, quello di domani, affinché si concluda il cruccio che logora anche me» (vv. 981-82). L'innalzarsi al di sopra dell'esperienza dei sensi strugge la nostra natura che sui sensi basa la sua attività. Caratteristica ed intento del *Christus* è appunto di rendere il molteplice sforzo di superamento che la Redenzione implica.

(33) Le importanti conseguenze morali di questo dualismo nell'unicità della persona hanno spinto l'autore a riprendere l'argomento in un ritorno che è ribadimento ed esplicitazione. Infatti, poco sotto, nel riesame critico più severo di tutto il *Christus*, dopo che la Vergine ha ripercorso fasi e modalità dell'Annunciazione ed ha concluso con la sua completa attendibilità, dichiara: «Che io sia stata ingannata da quel messaggio... sono convinta di no, giacché ne porto in me delle salde garanzie. Tuttavia bisogna ch'io pianga; ho infatti patito molte calamità degne di lacrime e gemo e lacrimo, fino a quando veda vivente quello che adesso è un cadavere» (vv. 1037-41). Abbiamo però qui un riconfermare che forse non è soltanto un reiterare: non è infatti sicuro che in quel «bisogna» sia espressa soltanto l'esigenza emotiva e non sia invece anche contenuta una più alta pressione che si colora di imperativo morale. La sua qualità di Madre la sconvolge fino a renderle irresistibile il pianto, ma glielo impone anche come un dovere, la cui omissione tradirebbe la sua stessa dignità. Si verificherebbe allora un'intensa simbiosi tra emotività ed etica, che non solo assolverebbe da ogni sospetto di sconvenienza le sue appassionate proteste, ma le eleverebbe ad ardenti manifestazioni di amore. Si appunterebbero così in un'univoca vetta la genuinità della persona umana che reagisce agli stimoli secondo le sue leggi e la sua dedizione completa in un'adesione all'Altrc che è sacrificio di se stessa. Il tema viene successivamente ripreso dopo un lungo intervallo: nella notte tra il venerdì ed il sabato, in colloquio con le donne sonnecchianti del coro, la Vergine mormora: « Quando vedo mio Figlio deposto cadavere nella tomba, non debbo forse lamentarmi, gemere e lacrimare, finché non lo veda di nuovo vivente, uscito dalla tomba? » (vv. 1847-49). Di nuovo quel *dei* che però sta esplicitandosi: al v. 1039 era soprattutto «bisogna», qui è prevalentemente «debbo»; è in atto un sottile ma preciso spostamento dal diritto al dovere. Nella mater-

Se l'apice della desolazione può cagionare in noi una frattura che, per brevi momenti, permette libertà di voce agli impulsi primitivi, i quali non risultano quindi più asserzioni dell'uomo ma solo espressioni della sensibilità sconvolta, nel *Christus* di norma il dramma dell'accantonamento saltuario del pensiero, che si direbbe ritirarsi in disparte quasi abbacinato, viene superato dall'attaccamento alla persona di Gesù (34). Nei periodi di più pacato assestamento emotivo (35) la chiarezza

---

nità sulla condivisione istintiva della vita del Figlio va emergendo la postuma tutela di lui: le sue lacrime sono un indennizzo dell'odio degli altri e vogliono essere il conforto d'una presenza nell'abbandono universale. Con la fede non vengono in urto, giacché le si coordinano: si compenetrano in un'identica durata: tanto le une quanto l'altra cesseranno infatti nel medesimo istante, segnato dall'apparizione di quel «vivente, uscito dalla tomba». E' un progressivo cammino di rasserenamento che il poeta ha tracciato: mentre il piano divino si realizza nella storia, l'anima dell'uomo vi si adegua condotta da un piano concomitante della grazia. Il tragitto non è però agevole, perché gli ostacoli si ergono spesso terribili: la Redenzione sgomenta (cfr. vv. 1046-48), perché la fede, se comunica il mistero, non lo illumina che a bagliori, i quali ne rilevano soprattutto la profondità, aumentando il senso di oscuro. Essa stabilisce un moto dialettico nel quale nessuno dei due poli è scandagliabile, e quello di partenza è ancora il più denso di buio. Vi si insinuano, giù giù, certi brividi lunghi che scuotono tutta la persona e la lasciano interdetta e sbigottita. Davanti alla salma di Gesù ancora appeso alla croce la Vergine esclama: «Ahimé, che fare? Che ne sarà di me sventuratissima? Perché sono così agitata? Io debbo fidarmi delle tue parole e delle opere che hai compiute sotto gli occhi di tutti per testimoniare che tu puoi tutto ciò che vuoi» (vv. 1126-29). Il poeta, con un'acutissima intuizione, ha colto che il dolore non si esaurisce nella sofferenza, ma rivela una debolezza che si traduce in incertezza: l'angoscia dà insicurezza, dalla quale scaturisce il disorientamento. All'interno del contrasto tra natura e soprannatura qui vibra quello tra ragione e sentimento: l'evento della Redenzione scuote tutto l'essere e gli fa sentire la propria fragilità, forse provvidenziale avvio a quella scoperta d'umiltà che è condizione fondamentale per ricevere la grazia del riscatto. Che il dramma interiore dinanzi al Calvario sia sostanzialmente identico per tutti gli uomini è alluso dalla sua ripetizione in Giovanni (cfr. vv. 998-1004), nel quale si individualizza soltanto per una sua tendenza ad un'elaborazione più astrattamente concettuale (cfr. v. 1001). Preminenza nel piano salvifico, finezza della reattività materna, esigenze di strutturazione teatrale concordavano però nel concentrare nell'anima della Vergine ricchezza di sentimenti e potenza di affetti.

(34) Cfr. il v. 616 dove la Vergine prega: «Orsù, mio caro Figlio, non lasciarmi priva di te!». L'eclisse del predominio della mente può venir sovrastato dall' intima convivenza con lui. La verità s'irraggia da lui, più ancora che confluire in lui e le tempeste si placano standogli vicino piuttosto che disserendo sui modi della sua identità. Gesù, che con la sua condanna era stato causa di dissociazione interiore, con la sua persona lo diventa di riassociazione.

(35) Cfr. vv. 717-26: «Come indegnamente perisci! Non hai personalmente peccato, ma è per sanare il danno del peccato della prima donna. Lo so, lo so tutto questo, però non so come esporlo; mi rendo certamente conto con quanta rapidità si svolgeranno questi eventi; e tuttavia il dolore supera le mie speranze; io gemo ininterrottamente vinta dalla sventura e le mie palpebre sono bagnate di lacrime ardenti».

concettuale si fonde con l'ardore appassionato: tutte le attitudini della persona umana vengono coinvolte nella vicenda del Calvario secondo la loro specifica individualità (36): l'intelligenza compie una lucidissima analisi dello stato d'animo, nel quale domina la sicurezza, mentre le lacrime continuano a scorrere. Sarebbe errato vedervi un'incoerenza di rappresentazione, quando vi è piuttosto una totalità di assunzione (37). Unica aliena dalle schematizzazioni nelle quali cadono tutte le altre cosmologie ed antropologie, la fede accoglie tutto ciò che la realtà offre, ma non ne fa un coacervo, lo dispone piuttosto in un ordine progressivo che conduce ad una catarsi psicologica oltre che teologica. Il principio è naturalmente impersonato nella protagonista, la quale, pur con i soprassalti che contraddistinguono i diagrammi degli affetti, procede verso una graduale pacificazione a mano a mano che avanza dalla condanna di Gesù verso la sua risurrezione: ed è un rasserenamento in cui confluiscono armonicamente la stanchezza dell'animo che è passato dallo scontro violento con il dolore ad una sua assimilazione, almeno incipiente, dominata dalla rassegnazione, e la guida provvidenziale della grazia. Quando Maria, all'imbrunire del sabato sera, proclama che all'alba della domenica si sarebbero avviati al sepolcro qualora tutto fosse apparso tranquillo, aggiunge un'ipotesi: « Se invece venissimo a conoscere un qualche

---

(36) Il tema del Redentore innocente che espia per i colpevoli emerge in piena luce (vv. 718-19) ed è tanto teologicamente contemplato quanto intensamente vissuto, sebbene appaia come una realtà di cui vengono colti solo i punti culminanti, poiché affonda nel mistero. La rapidità degli eventi (v. 721) è poi un rilievo suggerito al poeta da una felicissima perspicacia: la capacità di resistenza dell'anima allo strazio è infatti forse meno determinata dalla veemenza dell'urto che non dalla durata della pressione: sovente la continuità dell'angoscia sfalda progressivamente, erodendone il nerbo, quella solidità che aveva retto al primo attacco.

(37) La discordanza qui è solo fenomeno periferico, poiché le manifestazioni contrastanti si rifanno direttamente al dualismo costitutivo della nostra natura. L'importanza decisiva dell'evento della Redenzione ha spinto la teologia ad inoltrarsi quanto più possibile addentro sia nei meandri della divinità che in quelli dell'umanità, in un'opera esplorativa della quale la tragedia classica non ebbe sentore. La psicologia, nel *Christus*, viene direttamente coinvolta nel problema della salvezza: non è più soltanto la conoscenza dei processi e degli stimoli che portano all'azione, è, prima di tutto, l'esame del modo con cui s'incontrano appello divino e recettività umana. L'intimità, che nella tragedia greca era prodromo, qui diventa centro: mentre gli dei ellenici reagivano agli atti, il Dio cristiano considera i moti della coscienza. Il poeta rileva e codifica che la razionalità non possiede un dominio discrezionale sull'emotività, la quale conserva piena autonomia d'impulsi: il livello dove nasce la responsabilità è situato molto più nel profondo e la libertà, invece di essere un'iniziativa che urta contro inesplicabili barriere attribuite al fato, risulta la sintesi, nella luce della ragione, di spinte composite.

intrigo dei nemici, aspetteremo in silenzio il raggio del giorno dalla magnifica luce, poiché non c'è nessuna esigenza di cospargerlo ora d'unguenti profumati» (vv. 1913-20). Siamo ormai nella fase del definitivo superamento degli strazi laceranti: l'imminenza della luce del terzo giorno sembra risucchiare la Vergine sull'evento, immergendola in un impegno che la estroverte distogliendola dalle macerazioni interiori (38); ormai le sue convinzioni intellettuali brillano più limpide, depurate dai veli nebbiosi della commozione immediata. Pensa ancora al cadavere, il quale le trapassa però da inerte ad incorruttibile, nella medesima guisa in cui i profumi della sepoltura, da unguento preservativo dalla corruzione, sono ormai diventati omaggio accessorio.

Abbiamo qui in luce stabile quello che in luce intermittente la Vergine aveva espresso a conclusione del lungo compianto che aveva dedicato alle spoglie del Figlio appena sepolte (v. 1608); dopo l'articolato dialogo tra il Teologo e Giuseppe (vv. 1634-1796), che era stata un'autentica catechesi di fede fiorita in un'aperta disponibilità, ella aveva consacrato la generosa propensione del soccorritore anticipandogli l'autorizzazione a bandire un evento la cui attuazione non era più questione di storicità ma solo d'attesa (cfr. v. 1797). Anche la sensibilità stava raggiungendo la ragione sul piano delle certezze: l'aggancio è probabilmente segnato dalla replica all'annunzio che il sinedrio aveva spedito un nutrito contingente d'armati a montare la guardia alla tomba (vv. 1872-83). La Vergine se ne sente dapprima inquietata in un disagio nel quale stentano a fondersi disdegno ed accoramento, espressi in un tono che scivola dal declamatorio al didascalico (vv. 1884-94), ma ben presto sprizza la scintilla dell'ironia, la quale parte da considerazioni razionali che ne fanno la solida base (vv. 1895-98) e su di esse brilla poi

(38) Come sempre la psicologia di Giovanni fa da contrappunto a quella della Vergine: meno ricca di sfumature e di sviluppi, le funge da fondale. Ai vv. 1005-07 notiamo che la vicinanza del fatidico terzo giorno conferisce alla fede ed alla speranza insieme vigoria e tensione. Assai illuminante è la ripresa del v. 1007 come v. 2022 trasferito da Giovanni alla Vergine: due temperamenti, due dignità, due momenti. Infatti nell'apostolo l'ipotesi che il terzo giorno scorra invano, quantunque non intacchi la certezza della fede, immette un brivido di trepidazione: la luce nell'anima sorgerà sincrona con quella del terzo giorno; è un'ansia che non contiene sfiducia, designa piuttosto una dedizione totale. Nella Vergine il dubbio, solo dialettico, è ancora lo sfogo di un'adesione che rifiuta come assurda la stessa ipotesi d'un disinganno, è ancora l'estrema tensione della speranza, ma ha anche una trepidazione nuova, rende l'ansia dell'imminente, freme d'una tenerezza estranea a Giovanni. Il momento da cui tutto dipende è più capito nell'apostolo e più vissuto nella Madre.

nella sfida beffarda (39); è il momento della liberazione, che si esplica in uno scatto psicologico: il pathos si è tramutato in commiserazione, sintomo che l'animo è passato dalla difensiva all'attacco. E' la riconquista della sicurezza anche sul piano emotivo.

Il punto d'arrivo del processo psicologico viene a combaciare con il primo schiarirsi del cielo agli albori della domenica (40): l'imminenza del ricongiungimento fa sentire ancora più pungente la realtà del distacco (41) ed acuisce l'impazienza: non è in dubbio l'incontro, divampa solo l'insofferenza dell' attesa; l'anticipo invocato non concerne il dogma, scatta da un cuore che vive totalmente in colui che deve apparire (42).

La fede della Vergine, costante nella sua saldezza, trapassa vittoriosa attraverso a tutti i controlli delle circostanze e dei sentimenti e non solo ne esce indenne, ma permea circostanze e sentimenti conferendo loro pienezza di valore ed ottenendone la più ricca molteplicità di sfaccettature e di tinte. Mentre infatti Giuseppe e Nicodemo avvolgono il corpo di Gesù, appena deposto dalla croce, per trasportarlo alla tomba, la Madre gli si rivolge in un trasporto di adorazione dolente: « O Figlio, che hai tutto creato, di un Dio che è causa di tutto, che cosa si compie ai mortali senza di te?... O Re, o Re, come ti piangerò? Dio mio, Dio mio, come ti invocherò? Quali canti (43) ti rivolgerò dalla mia anima amante? » (vv. 1457-63). In un mirabile connubio, passione e fede risplendono entrambe di una limpida luce, alimentando vicendevolmente, l'una dall'altra, il proprio fervore

---

(39) Cfr. vv. 1899-1901: « Va', va' e fa' la guardia alla tomba! Sì, sì, truppe, andate ed osservate senza prendere abbagli: infatti sarete probabilmente i testimoni del suo risveglio ».

(40) Cfr. vv. 2020-29: « Ahi, ahi! Figlio, ecco il terzo dì bramato, ormai spunta per la terza volta la luce, speranza per i tuoi amici... O Figlio, o carissimo, o fattezze divine, quando o dove io, la sventuratissima, ti vedrò? O Figlio, oh se venissi a me con la rapidità della luce! Se venissi dopo aver lasciato il recesso degl'inferi... Vieni, vieni, mostrati, anticipando lo splendore dell'aurora! ».

(41) Vedi « la sventuratissima », dove l'articolo proietta la qualità da comune caso personale ad assoluto antonomastico.

(42) Squisita la pienezza di quella « rapidità della luce »: sulla gioiosa idea di fondo, per la quale la luce richiama un'impressione di sollievo, di sicurezza, di orientamento, s'innestano la velocità, propria d'ogni luce, come fenomeno fisico universale, ed in più la prestezza, per cui Gesù è invitato a presentarsi non appena si diffonda il primo chiarore. Dall'immediatezza l'ardore la porta all'anticipo: il moto dell'animo è stato colto con acutezza di penetrazione e reso con incantevole candore.

(43) Sono i canti funebri già implicitamente allusi al v. 1376 e successivamente richiamati ai vv. 1601 e 1607-08.

(44): qui la sintesi è momentaneamente perfetta, però è ben comprensibile la difficoltà di comporre queste immense distanze nella limitatezza della nostra ragione e nella mobilità delle nostre emozioni. Dall'intensità patetica si trapassa alla sottile sospensione che fa correre un brivido nel profondo dell'essere: infatti allorché, nell'atto di avviarsi con la Maddalena al sepolcro, la Vergine mormora: « E ci incontrassimo in un prospero successo! Ho fiducia che il raggio sopravveniente del sole porterà a tutti il giorno della liberazione » (vv. 2009-11), osserviamo che quando il pensiero scende nel cuore offusca le sue terse certezze infondendovi un appassionato ardore, quasi fiamma nella quale il calore superi la luce. La sicurezza coabita con l'ansia: la fede nella Vergine non conosce eclissi, ma arriva alla superficie variamente filtrata dalla commozione, come ci giungono i raggi del sole condizionati dall'atmosfera.

A farci comprendere l'immensa ricchezza della personalità della Vergine risulta utile l'accostamento con la Maddalena, donna d'un'agitata vita interiore, che della Theotokos riesce soltanto a condividere una stretta gamma di sentimenti. La sua fede si restringe infatti nei confini di un fervore ansioso ed i suoi orizzonti non vanno oltre alla sua persona: vive nel momento come vive nell'emozione; per lei non esistono né problemi né spazi. La fede non le nacque per la predicazione e per l'attività complessiva di Gesù, ma perché « l'aveva liberata da molti mali » (v. 1946): sente l'unicità di Gesù d'istinto, per un'esperienza esistenziale interiore; la credibilità le si impone nell'anima, senza che le sorga il minimo sentore di disagio per la latitanza di un'intelaiatura concettuale. Nulla di più spontaneo per lei che proclamare immediatamente Gesù «supremo Signore» (v. 1951), come nulla di più naturale che esclamare: « Potess'io vedere per prima la risurrezione » (v. 1977). Non avverte la pericolosa ambiguità di quel « primato » a cui aspira, non si rende conto che così rischia di guardare alle compagne più che a Gesù e di trasformare l'incontro in una gara, con quella brama di respingere gli altri che sta al fondo di ogni agonismo. Al pensiero di Gesù l'unico problema che le si pone è quello di corrergli incontro (vv. 1976; 1984): ostacolo sono gli eventuali soldati, non i possibili quesiti sull'economia. E tuttavia anche il suo puntiglio competitivo è forse manifestazione più secondaria che primaria: quando esprime alla Vergine l'augurio: « Oh, se m'im-

(44) Impressionante l'ampiezza di orizzonti: dalla creazione dell'universo e dal dominio della storia all'inerte abbandono d'una salma gravemente trasportata al sepolcro! Sono dimensioni e problemi ai quali la tragedia classica, ovviamente, non ebbe nessuna possibilità di avvicinamento.

battessi in un prospero successo e mi succedesse d'incontrarmi in ciò a cui aneli! Ed aneli a vedere in fretta tuo Figlio ad ogni costo: è quello che bramo anch'io» (vv. 1982-84), palesa una soggezione profonda verso di lei, quasi in lei trasponendosi; desidera per sé, ma si avverte che la soddisfazione è soprattutto riflessa sull'augusta amica. Quella della Maddalena è consonanza con la Vergine, ma forse è assai più esigenza di appoggio: la sua risolutezza ha qualcosa di febbrile che traduce un'ansia germinata dall'insicurezza; il suo è uno slancio senza forza, naturale conseguenza del predominio dell'impulso sulle motivazioni razionali (45).

Quest'eccitabilità sentimentale della Maddalena costituisce la sua debolezza, facendone il personaggio dell'attimo invece che della storia: riempie di sé la scena per un breve tratto, ma al momento culminante si dissolve: difatti viene meno, spegnendosi, dinanzi a Gesù risorto (46) e finisce con il disperdersi

---

(45) Finissima la battuta con cui ella risponde alla sollecitazione della Vergine: «Cedo davanti agli ordini che ho ricevuti: siccome tu sei la mia signora, non è possibile che tu non venga a capo di questo tuo intento: allora ti obbedisco» (vv. 1987-88). L'autore ha saputo diffondere sulle parole uno squisito senso di ambiguità: ella intende certo agire per un senso di devotissimo ossequio verso la Madre di Dio, ma prova anche il sollievo d'una liberazione dinanzi a quegli «ordini». La Vergine, da amica, le aveva affettuosamente rivolto un'esortazione la cui anima imperativa, già tenuissima in sé, si era ulteriormente stemperata nell'augurio seguente, ma la Maddalena interpreta il tutto come «ordini categorici» della sua «Signora»: aveva bisogno di «comandi» che la dirigessero con decisione. Non appena poi la Vergine le esprime il proposito di accompagnarla (vv. 1989-91), lo afferra subito in un impeto di compiacimento: «E allora partiamocene, o Vergine diletta! Provo una grande gioia ad averti come compagna di via» (vv. 1992-93). Di quella compagnia apprezza sicuramente l'onore ma soprattutto il sostegno: non per nulla colei che un istante prima era la *despotis* è ora diventata la *phile*. E l'assistenza della Vergine si rivela subito indispensabile: infatti, alla vista dell'inatteso scompiglio alla tomba di Gesù, la Maddalena si abbatte di colpo: «Che facciamo dunque, sorella? Non abbiamo trovato le cose come le avevamo sperate; ci siamo sbagliate nelle nostre speranze» (vv. 2036-37). Alla prima contrarietà, che è poi solo una novità, l'impulso istintivo della Maddalena si affloscia deluso, ripiega subito sull'interpretazione del fallimento, che, di per sé, non aveva un'evidenza superiore a quella del trionfo. Il suo equilibrio era così instabile che viene travolto, non al primo urto, ma alla prima sorpresa. La Vergine replica: «Abbi fiducia, riprendiamo la via; e possiamo incontrarci con prospero successo nel morto in persona, avendo i cuori ben fortificati» (vv. 2038-39); il colpo che aveva atterrato la Maddalena, viene rapidamente assorbito e superato da Maria, fornita di una ben diversa saldezza di coscienza. Nella successiva esclamazione della Maddalena: «Sovrano, Sovrano immortale, che cos'è questo scompiglio?» (v. 2044), domina la meraviglia non la fede. Le parole della Vergine l'hanno risollevata, ma resta assai diversa la potenza della «fortificazione» dei loro cuori.

(46) Tutto l'impaziente fervore di poco prima si è improvvisamente raggelato senza lasciare traccia: cfr. vv. 2084-96; 2116-27; 2134-37.

in uno smorto intrico di racconti e di ambascerie agli apostoli (cfr. vv. 2435-79). Pressoché agli antipodi si colloca la figura di Giuseppe, che ci presenta una lenta ma robusta e progressiva incubazione della fede (47). Parte in una posizione perfettamente bilanciata tra i due gruppi di credenti e di avversari: è un' anima aperta alla fede, che pure non possiede ancora, ma alla quale si rivela subito candidato per la sua profonda onestà. Nobilmente pronto ad accettare tutte le realtà, purché razionalmente documentate (cfr. vv. 1770-82), ci appare come l'emblema della dignità umana: né riluttanze né corrività, leale propensione per la verità, che vuole però affidabile, per garantirsi dalle illusioni. Per la naturalità gli bastano le percezioni dei sensi vagliate dalla ragione, per la soprannaturalità aspetta, con encomiabile saggezza, la convalida del miracolo: è uno spirito limpido in attesa. Alla sua intelligenza attestata su di una tersa disponibilità critica risponde quella del Teologo ormai radicata in una certezza rincalzata da dense meditazioni (48). Giuseppe aspetta la prova decisiva del prodigio, ma nel frattempo non sottovaluta la sicurezza di Giovanni: che una persona di alto intelletto creda costituisce una cospicua presunzione in favore, è pur sempre un'autorevole soluzione del problema che testimonia la percorribilità della strada. Giuseppe attende la fede, ma intanto la brama; aspetta il miracolo, ma ne respira già l'atmosfera (cfr. vv. 1785-86). Non c'è quindi da meravigliarsi che arrivi presto a chiamare Gesù « colui che ha due nature » (v. 1795) e che vi arrivi con la naturalezza del cuore che parla: la precisazione che il suo è un convincimento di riflesso, come una citazione da Giovanni, sa di copertura aggiunta posteriormente per un pudore di cautela, quasi un moto di stupore per essersi sorpreso avanzato fin dove non si era ancora immaginato. Ma quella era ormai una professione di fede, anche se se l'era sentita salire alle labbra sull'onda di una commozione dolente (cfr. vv. 1788-95), tant'è vero che la Vergine lo congeda subito affidandogli l'investitura della missione evangelizzatrice (v. 1797).

---

(47) Per la fede nella Vergine puoi vedere F. TRISOGLIO, *La Vergine Maria come protagonista del Christus patiens*, in «Marianum», XLI (1979), pp. 199-266 (pp. 239-55), e per quella degli altri personaggi: *I deuteragonisti del Christus patiens*, in « Dioniso », XLIX (1978), pp. 117-87: particolarmente la Maddalena pp. 145-51; Giuseppe d'Arimatea pp. 137-44; il picchetto di guardia pp. 154-57; i pontefici pp. 157-60; il coro pp. 176-87.

(48) Cfr. vv. 1783-84: « Sono convinto che il terzo raggio del sole porterà a tutti il giorno della libertà ». Quel « giorno della libertà », che suscita molteplici echi veterotestamentari, ci giunge fittamente allusivo: per Gesù è libertà dalla morte, per i fedeli dall'ansia logorante dell'attesa, per l'umanità dal peccato, per Giuseppe dalla sospensione...

Conforme agli usi della tragedia classica il coro dimostra una personalità piuttosto sbiadita: non possiede infatti né la lucidità mentale della Vergine e del Teologo, né lo slancio vitale della Maddalena, né la forte consapevolezza di Giuseppe: nutre una simpatia statica, che, nelle sue tinte grigie, è molto soggetta agl'influssi degli avvenimenti; ha buon cuore, ma non molto altro (49). Quando le coreute invitano la Maddalena ad affrettarsi in esplorazione verso il sepolcro, promettendo di seguirla, in un secondo momento, insieme alla Vergine ed alle « molte altre donne » di Galilea che presumibilmente sarebbero accorse insieme « bramose di vedere il termine di quanto è stato sperato » (v. 1962), non è affatto dubbio che intendano la risurrezione, però quel designarla cautelosamente mediante una perifrasi dai contorni sfrangiati, l'omettere con circospezione il soggetto, il coprirsi con l'autorità della Vergine, l'intrupparsi con il numeroso gruppo delle altre, quasi disperdendovisi, lo schermarsi dietro il paravento di *Hebr.* 11, 1 denunciano uno sconcerto che si acquatta dietro qualsiasi riparo si presenti a portata di mano.

Il quinto messaggero è stato pensato — e reso al vivo — come una figuretta originale, che ha un suo posto caratteristico nell'accostamento alla fede. Il saluto di presentazione che rivolge alla Theotokos (50) è il riconoscimento — volonteroso ma ancora un po' vago — proveniente da un'altra esperienza: era un simpatizzante generico, il quale non apparteneva alla comunità che si stringeva attorno a Gesù. Il suo avvio alla fede muoveva quindi da una formazione occasionale e superficiale, che aveva a nucleo il concetto di Cristo taumaturgo, ma che non aveva mai beneficiato di istruzioni condensate quali quelle che Gesù impartiva agli intimi. E' un temperamento capace di una riflessività almeno essenziale (51), il quale vive di un fondo di elementarità che è però leale e simpatica; se appartiene alla folla, di fronte ad essa sa mantenere la sua autonomia di coscienza.

---

(49) Vanno eccettuate fuggevoli parentesi qua e là e soprattutto la «riabilitazione» finale dei vv. 2480-2503.

(50) Vv. 2174-75: «Signora, madre di un Figlio, quale io non ho ancora udito che un'altra donna abbia partorito».

(51) Cfr. vv. 2178-79: «Ho sempre avuto simpatia per te e per tuo Figlio immolato, in grazia delle sue azioni miracolose e della bontà del suo animo». Ignora le profezie: evidentemente di Gesù ha colto quanto appariva a prima vista. E' un osservatore da lontano, uno di quelli che compongono gli assembramenti e che, di quanto capita, percepiscono gli aspetti spettacolari o patetici, lasciandosi sfuggire il resto, anche quando è più significativo.

Il punto estremo di maturazione alla fede in chi, per ambiente, era lontano da Gesù è rappresentato dal picchetto di guardia. Più ancora del messaggero ha come unica base alcuni fatti strabilianti intensamente vissuti (cfr. vv. 2194-2200): grazie alla solerzia di osservazione prima ed alla genuinità d'emozione poi, questi militari posseggono tutti i requisiti per non essere preda di miraggi. Non hanno visto Gesù, ma hanno provato le conseguenze della sua azione, la quale è caduta su anime schiette e ligie al dovere. Il loro rapporto ai sommi sacerdoti (vv. 2210-18) è informato alla stupenda verità dei temperamenti semplici sbigottiti: in un'instabilità di toni e di temi che mescola fatti e sentimenti, questi soldati descrivono con nitida evidenza se stessi prima ancora degli eventi, sebbene siano convinti di essere spassionati relatori di eventi; ma l'essersi trovati, per la prima volta, all'interno di un miracolo, li esalta senza per nulla indurli a posare ad eroi. Vivono troppo intensamente la loro esperienza per sdoppiarsi in un'autocontemplazione che ne potrebbe inficiare la sincerità ed anche la *parrhesia* con la quale si rivolgono ai loro mandanti — nonostante che venga in seguito rinfoderata sotto i colpi di grevi ed oppressive minacce —, se nasce da una certa dirittura militaresca che ne formava l'*ethos* abituale, scaturisce anche dall'unicità di una sorpresa alla quale non erano per nulla predisposti. Venuti a contatto con Gesù per motivi di « servizio », lo ignoravano, con la tendenza a giudicarlo dalle circostanze esteriori di crocifisso, però alla realtà non oppongono dighe e dal prodigio passano immediatamente alla preghiera. Non è ancora una fede limpidamente consapevole, ma è quanto potevano contenere le loro menti ingenue e non iniziate, e soprattutto è una fede sana nella sua dinamicità. Persuasi, cercano immediatamente di persuadere (52), per cui da testimoni passano ad apostoli. Non hanno ancora una teologia, ma ne stanno erigendo l'ossatura, salendo, da quanto hanno visto (53), all'idea di Dio e raccogliendo voci che incominciano a delinearne gli attributi essen-

---

(52) Cfr. vv. 2262-69: « Quest'uomo pertanto, chiunque sia, o amici, accoglietelo, caso mai, almeno adesso: sembra infatti grande sotto ogni punto di vista. Dichiarano anche quest'altro, a quanto io odo: che egli dà ai mortali il dono che pone termine ai mali e che, senza di lui, non esiste assolutamente alcun bene... qualora queste parole fossero vere, sarei disposto ad offrirgli sacrifici, piuttosto che, lasciandomi dominare dal dispetto, tirar calci contro il pungolo, io che sono mortale nei confronti di un dio ».

(53) Ai vv. 2281-84 ricontemplano la scena con l'incisività critica che fuga ogni sospetto; non siamo più alla prima percezione perturbata dalla sorpresa, siamo ad un esame rigoroso che ricontrolla ogni dato figgendolo per sempre nella coscienza.

ziali (vv. 2265-67). Il loro linguaggio ha l'impaccio approssimativo di tutti gli esordi delle scoperte, tuttavia si sviluppa in una direzione sicura: seppure in angolatura obliqua pongono innanzi la natura di Dio: con questo nome avevano incominciato la loro relazione riservata (v. 2245) e con esso la chiudono (v. 2269). Il dispotismo sfacciato e cinico del sinedrio li potrà ridurre alla menzogna (cfr. vv. 2270-2304), ma solo per breve tempo, perché quella verità che si è accesa loro nella mente la diffonderanno ben presto (cfr. vv. 2383-84).

Della fede i pontefici rappresentano invece il rifiuto cosciente e programmatico. A differenza di tutti i personaggi fin qui incontrati, sono chiusi ai fatti: hanno già deciso in anticipo ed il loro «no» è un assoluto: non è che abbiano provato difficoltà ad arrivare, è che hanno lucidamente rifiutato di partire. Naturalmente la prima menzogna li travolge in un gorgo di altre che li costringono al ruolo, oltre che della perfidia, della stupidità. Sono l'ipostasi della perdizione causata da una passione sfrenata che rifiuta qualsiasi valore alla verità. Non sono le vittime di una tentazione, si sono consacrati ad antagonisti della storia.

FRANCESCO TRISOGLIO

ARTICOLI

GUARDANDO AL 20° CONGRESSO EUCARISTICO NAZIONALE

Il n. 2 de « I documenti di lavoro » (sett. u. sc.) a cura del Centro Direttivo del 20° CEN (Diocesi di Milano) contiene un documento teologico ed un contributo su « La dimensione cristologica dell'Eucaristia ». Ne sono autori illustri docenti della facoltà teologica dell'Italia settentrionale. Il Centro precisa che si tratta di semplice proposta: un « contributo », appunto, spoglio d'ogni intenzione apodittica e volto soltanto a suscitare un congruo approfondimento teologico che spiani « il cammino verso la solenne celebrazione ».

L'attenta lettura del quaderno è stata per non pochi motivi edificante e stimolante. Ho constatato con quanta serietà la Chiesa ambrosiana vada incontro ad un avvenimento che non dovrà esaurirsi in una sterile commemorazione, ma sarà insieme un traguardo ed una pista di lancio del suo cammino di fede.

Tale costatazione non comporta però una piena convergenza sulle posizioni teologiche del quaderno stesso, o almeno non su tutte. Pur non essendo milanese, ho pensato pertanto ad un gesto di comunione scientifica, oltre che di buona volontà, affidato ad un mio sommesso intervento su alcuni dei motivi della non piena convergenza.

Due sono gli scritti del quaderno. Il primo espone i principî di teologia eucaristica e di teologia pastorale, per poi dedurne un principio d'azione pastorale e la sua precisa finalità. Il secondo elabora, sullo sfondo dell'attuale teologia sacramentaria, l'assunto della « dimensione » cristologica dell'Eucaristia.

Non è chi non veda l'opportunità delle due distinte tematiche, anche a prescindere dalla loro proiezione in vista del 20° CEN. Riproporre i principî della teologia eucaristica sulla base d'una dottrina dogmatica che fa dell'Eucaristia il « memoriale », cioè il sacramento del Cristo morto e risorto, e la pone al centro della Chiesa come presenza reale e sacrificio del Corpo e del Sangue di Lui; agganciare l'azione pastorale a questi principî per riscoprire ininterrottamente nella Eucaristia la fonte

inesausta della vita della Chiesa, è indubbiamente degno della massima attenzione. In relazione a qualche attuale frangia di patologia teologico-pastorale, è anche un titolo alla nostra gratitudine.

Inoltre, l'individuazione del Cristo nella paradossalità del pane e del vino, o meglio del segno sacramentale, in funzione dell'assenso di fede fino alla coerenza dell'adorazione, assume un valore paradigmatico per tutti i veri teologi e per lo stesso Popolo di Dio.

Non realizzerei però la promessa comunione scientifica se mi limitassi all'elogio, attesi i punti di non piena convergenza sui quali (ma forse *loquor... in insipientia* per dirla con *2 Cr* 11, 17) non mi sembra onesto sorvolare.

1 — E' sempre bene congiungere insieme, per quanto lo consenta la difficoltà dell'impresa, la dottrina della Chiesa nella sua integrità e purezza con la trasparenza del linguaggio teologico. Proprio qui, purtroppo, il quaderno registra un quasi fallimento. Il suo linguaggio è strano, oscuro, involuto, da iniziati. In qualche caso è anche privo d'esattezza teologica, né l'intento innovativo che lo muove può sempre giustificarlo. So per esperienza la difficoltà che il teologo incontra nel rivolgersi alla cultura moderna; ma non è detto che, per farsi capire, debba edulcorare ciò ch'è specifico della teologia nei valori della cultura imperante. La parola *segno,* ad esempio, fa parte della cultura contemporanea; ma il suo uso teologico è talmente specifico, che, se non rispettato, il discorso nel quale è inserito cessa d'esser rigorosamente teologico. Non sembra, infatti, rispettoso del rigore teologico il dire che l'Eucaristia è « segno efficace del sacrificio della croce ». Tale sacrificio, di per sé indipendente da qualunque sacramento, RE-PRAESENTATUR o, come oggi si è soliti dire, viene attualizzato nel sacramento stesso. Non a caso i grandi promotori del pensiero cristiano, quando accennano alla presenza del sacrificio della croce nel sacramento eucaristico, aggiungono sempre *in mysterio, mystice, in imagine, in sacramento, sacramentaliter.* E quando intendono determinare il significato dell'Eucaristia come simbolo e verità, evitano tanto un incomposto realismo quanto un vuoto e vago simbolismo in rapporto al dramma del Calvario, e trovano nell'Angelico la voce che tutti li sintetizza, accomunandoli in una coerente riflessione sul nesso croce-sacramento. « L'Eucaristia, scrive san Tommaso, è il perfetto sacramento della passione del Signore, perché contiene il Cristo stesso sacrificato » (*STh* III, 73, 5 ad 2). Il verbo *contenere* è qui da leggere alla luce di un'analisi sacramentale a lungo protrattasi e finalmente fissatasi nel principio che ogni

sacramento *contiene* la grazia che significa *(res contenta)* e che a suo modo, cioè mediante una sua causalità strumentale, produce, senza produrre ovviamente la passione del Cristo, che è detta perciò *res non contenta.* Non è il sacramento a determinare il Cristo sacrificato, ma la divina efficacia del Cristo sacrificato a rendere operante il sacramento, il quale solamente così « contiene il Cristo sacrificato, cioè non in senso puramente simbolico e figurativo, ma anche nella realtà » del mistero (*STh* III, 75, 1). Ne consegue che « per mezzo del sacramento la passione del Cristo viene attualizzata » (*STh* III, 79, 2), cioè RE-PRAESENTATUR NON PRODUCITUR.

Anche l'affermazione che « con la sua morte Gesù Cristo... ha istituito il suo corpo e il suo sangue » è difficilmente componibile con una esigenza d'esattezza teologica, secondo la quale Gesù Cristo istituì non il suo Corpo e il suo Sangue, ma il sacramento del suo Corpo e del suo Sangue, e ciò non con la morte di croce, ma con quel gesto che anticipava nel sacramento stesso la sua morte e con il quale abilitava i suoi ad iterare, attualizzandolo, ciò ch'Egli per primo aveva fatto. Non riesco, pertanto, a capire se abbia un senso l'affermazione che *Lc* 22, 19 « si riferisce prima alla vita che non al rito sacramentale ». L'analisi del testo e del contesto dimostra che, sulle labbra di Gesù, il pronome dimostrativo QUESTO ha riferimento soltanto al fatto appena compiuto, e dal Cristo indicato ancora con QUESTO: « Questo è il mio Corpo... Questo è il calice del mio Sangue... Questo fate in memoria di me ».

L'aver poi « finalizzato l'azione pastorale... ad annunciare Gesù Cristo a tutti gli uomini », farebbe pensare ad una pastorale ordinata, sì, all'evangelizzazione, ma non identificabile con questa.

Da notare anche l'uso eccessivo di « ricupero » e « dimensione », quasi a conferma d'una certa povertà di lessico teologico e d'una stucchevole quanto ingiusta polemica contro il linguaggio classico com'espressione culturale ormai superata e desueta. Ed ecco spiegata l'enfasi con cui si sottolinea « l'orientamento antropologico », il quale modificherebbe e correggerebbe quello « cristologico della generazione precedente », facendo dell'Eucaristia non tanto « la rivelazione di Gesù Cristo » quanto « la rivelazione dell'uomo ».

2 — Bastano queste poche osservazioni, che peraltro potrei facilmente moltiplicare, a mettere in evidenza la necessità d'una maggiore vigilanza critica nell'uso del linguaggio teologico, specie là dove il linguaggio non è soltanto un valore semantico, ma è anche la decantazione secolare della verità rivelata nel suo veicolo linguistico.

D'altro canto non posso limitarmi solamente al lessico e al linguaggio, se di mezzo c'è la sana dottrina, anzi il contenuto stesso della Fede. Intendo per sana dottrina non solo il magistero della Chiesa, ma anche l'illustrazione storica di esso, quale vien maturando nella coscienza dogmatica della Chiesa stessa in comunione con il pensiero patristico e con l'elaborazione teologica dei ben noti dottori e scrittori ecclesiastici; i cosiddetti *probati Auctores* in tanto son tali, in quanto esprimono la suddetta comunione. Escludo perciò dall'aggettivo SANA ogni spiegazione peregrina dei dati della Fede, o perché non sufficientemente ancorata alle fonti della teologia, o perché avversa al magistero ecclesiastico, o perché distaccata oltre che dall'espressione linguistica, anche dalla sostanza teologica, quando questa è coinvolta nell'espressione stessa. Per contenuto della Fede intendo ciò che Dio ha rivelato e che la Chiesa magisterialmente propone nel senso da Lei inteso, stabilito e formulato. Con tali premesse vorrei poter dire che il quaderno in esame è perfettamente sintonizzato; purtroppo, sia detto con tutta serenità e senz'offesa per alcuno, anzi salvandone pregiudizialmente le intenzioni, la desiderata sintonia non è in tutto e per tutto documentabile.

Tralascio quanto sa di moda, e che costituisce gran parte del quaderno: un esame particolareggiato si estenderebbe oltre ogni ragionevole misura. Mi vien qui in mente la « dimensione cristologica... già riacquisita all'eucaristia... grazie all'influenza confusa ma efficace di O. Casel e di M. Vonier », come se, pregando con san Tommaso « O sacro convito, in cui ci si ciba del Cristo », la Chiesa non esprimesse molto prima di Casel e Vonier la « dimensione » cristologica dell'Eucaristia.

Né sembra il caso di sottolineare il modo alquanto reticente di citare l'enciclica *Mysterium Fidei* (1965): tre volte è citata, e mai per consentire apertamente o apertamente dissentire, anche se il contesto non esclude qualche riserva. Dato infatti che l'enciclica interviene contro « rischi e pericoli », è lecito chiedersi in che senso « da allora il problema (di quei rischi e pericoli) è rimasto aperto ». Inoltre, se l'enciclica denuncia « il prevalere dell'interesse antropologico su quello cristologico nell'attuale considerazione eucaristica », come potranno esser riconosciuti immuni da « addebiti e responsabilità personali » coloro (Rahner, Schillebeeckx) che tale considerazione han promosso? e che lo stesso quaderno, nel suo contributo teologico, definisce « distrazione dei sacramenti dalla cristologia » e cedimento « ad alternative fuorvianti »? Ed infine, chi può ragionevolmente pensare che « alternative fuorvianti », unitamente alla « situazione un poco ambigua » di oggi, sian davvero alla base d'una « maggiore chia-

rezza » nel cogliere « il significato della devozione all'eucaristia »? Vorrei sbagliarmi, ma è mia convinzione che qui, con la teologia, faccia difetto la logica.

Bisogna poi assolutamente ignorare parole, frasi, giudizi che, nella loro generalizzazione, o sono storicamente infondati (si pensi al « vuoto ritualismo delle comunità ecclesiali preconciliari »!), o sono teologicamente ingiustificabili (ad esempio, l'alternativa d'un'Eucaristia o come segno o come realtà). Espressioni di tal genere, purtroppo, sono non solo in ogni pagina, ma in ogni periodo. E minacciano di neutralizzare ciò che di buono il quaderno contiene. Esemplifico con l'alternativa appena accennata. Essa non si regge, se non logicamente, la realtà dell'Eucaristia essendo quella d'essere segno; se l'una vien separata dall'altro o all'altro contrapposta, vien meno quel sacramento eucaristico che si vorrebbe affermare ed illustrare, e che è nella sua unità di segno e di realtà significata, contenuta e prodotta. E' poi senza senso il convincimento che la considerazione dell'Eucaristia « in sé e per sé » abbia « istituito (sic!) il Gesù dell'eucaristia » staccandolo « dal Gesù della storia ». Non è forse vero che il Catechismo di san Pio X, raccogliendo l'insegnamento di sempre, ha autorevolmente precisato che « nell'Eucaristia vi è realmente lo stesso Gesù Cristo che è nel cielo e che nacque in terra dalla santissima Vergine »?

3 — *Maiora premunt.* Per non tediare con eccesso d'elementi analitici, rivolgo ora la mia osservazione all'idea di fondo, che, se ho ben capito, consta d'un elemento negativo (critica alla teologia *cosificante)* e d'uno positivo (carattere antropologico del sacramento).

a) Anche qui, come altrove, la critica alla teologia *cosificante* nasce dall'equivoco di giudicare *cosificante* « l'interpretazione essenzialista » o « metafisica » delle cose. E' lo stesso equivoco che si riscontra alle origini della teologia secolarizzata, della sua svolta antropologica e della sua effimera versione nella *Death of God Theology.* Un equivoco dotato d'una sua logica, sebbene fosse del tutto illogico il suo punto di partenza, cioè l'assoluta alterità di Dio e la negazione d'ogni analogia tra l'essere di Lui e l'essere di tutto ciò che non è Lui. Si dedusse così la radicale irriducibilità del Totalmente Altro ad oggetto di conoscenza, pena appunto la sua *cosificazione* o riduzione di Dio a cosa/oggetto sullo stesso piano d'ogni altro oggetto di conoscenza, sul quale la capacità conoscitiva dell'uomo possa esercitare il suo dominio. L'estensione di siffatta critica alla scolastica e all'indirizzo che ad essa s'ispira deve considerarsi nella

logica di questa premessa. E di tale estensione è testimonianza anche il quaderno che stiamo esaminando.

L'aver « applicato all'eucaristia lo schema interpretativo offerto dalla teologia ilemorfica (materia/forma)... non riesce ad esorcizzare, si legge nel quaderno, l'originaria ispirazione cosmologica... e comporta fatalmente la riduzione tendenziale dell'eucaristia in cosa »; anzi, di essa non dà che « una comprensione in termini di realtà tendenzialmente materiale ».

Se usassi l'accusa di fumisteria, non salverei le intenzioni degli Autori, pur avendo assicurato di volerle salvare; e sarei soprattutto ingiusto con essi, dei quali la buona fede non è in discussione. Eppure non riesco a cogliere nelle loro parole, quelle appena citate e numerosissime altre, se non un logoro ed acritico luogo comune. La citazione di A. Gerken e di J. C. De Vogel non è, di per sé, tanto illuminante, da convertire il luogo comune in posizione criticamente matura; sarebbe stata necessaria una analisi degli argomenti sui quali s'appoggia l'accusa di « riduzione dell'eucaristia in cosa ». Ma qui non d'analisi si tratta, bensì d'un'accusa ripetuta fino alla stanchezza.

Un tentativo, è vero, di fondare l'accusa stessa, c'è: è il riferimento della teologia classica all'essenza e non al significato. All'essenza dell'Eucaristia si sarebbe interessata la scolastica, dimenticandone il significato e perdendone perciò la (poteva mancare?) « dimensione » personalistico-antropologica. Al significato s'interessa invece la teologia contemporanea, per un « ricupero » (esso pure immancabile!) del perduto valore di segno. Nel contrapporre segno e significato ad essenza, o meglio la spiegazione dell'Eucaristia in sé ad una spiegazione del suo significato e della sua funzione, il quaderno sembra aprirsi agli effetti d'una sospirata liberazione: quella dell'Eucaristia, finalmente emancipata dalla concezione *cosificante* che la metteva in balìa dell'uomo, e restituita alla sua funzione di segno. Emancipata cioè dalla « dottrina della transustanziazione che risolve l'eucaristia nella realtà del corpo e del sangue del Signore », e restituita al suo significato in funzione dell'uomo e del suo rapporto con Cristo, nel quale rapporto, « e non nel pane e nel vino, non nella cena », è appunto il suo significato vero.

Nonostante il fragile tentativo di fondazione, ciò che resta ancora da dimostrare è la decettività di quell'ispirazione scolastica contro la quale è stata scatenata la battaglia. Altrimenti non sarebbe invocato a caso il vecchio adagio: « quod gratis asseritur, gratis negatur ».

Dunque, non si vuole una considerazione essenzialista. Eppure, « voce dal sen fuggita », anche il quaderno s'esprime in

termini essenzialisti, lamentando che non « si mette a fuoco il dato essenziale dell'eucaristia ». Una contraddizione? direi piuttosto che si è in presenza del famoso « naturam expellas furca, tamen usque recurret ». E' infatti naturale che, dopo aver subito l'ostracismo dalla porta, l'essenza rientri dalla finestra.

Comunque, non è questo il punto. Bensì quello d'una conoscenza che, solo per esser legata alla struttura ilemorfica, sarebbe *cosificante*. Ma di *cosificante* scorgo solo l'interpretazione di coloro per i quali basta pronunciare la parola *materia* per concludere alla materializzazione dell'oggetto, fosse anche il più spirituale, cui si volga la conoscenza. Non dice proprio nulla il fatto che l'ilemorfismo, pur essendo d'estrazione aristotelica, ebbe largo accesso nel platonismo francescano e segnatamente nella teologia di san Bonaventura? D'altra parte, la *materia* della struttura ilemorfica, anzi della conoscenza ilemorfica, non è una cosa in rapporto ad un'altra, la *forma*, ma ambedue sono principî metafisici che si comportano vicendevolmente come il potenziale dinanzi all'attuale. Ed una conoscenza che faccia leva su questo comportamento per stabilire l'in-sé delle cose, dimostra che nulla è meno *cosificante* di questa medesima conoscenza, in quanto essa coglie l'unità metafisica ed intelligibile di tutte le cose. Pertanto, sarebbe davvero opportuno che, prima d'accreditare un luogo comune come quintessenza (e di nuovo rispunta il discorso essenzialista!) delle odierne conquiste teologiche, lo si sottoponesse a serena e rigorosa verifica; chissà quali e quanti castelli si rivelerebbero di paglia!

Nel caso specifico del sacramento, il discorso metafisico non ne altera la funzione di segno, ma la giustifica criticamente: ne spiega cioè la natura di segno e la funzione significante alla luce d'un'analogia semplicissima: come nel composito fisico l'elemento indeterminato o potenziale è detto *materia* e quello determinante o attuale *forma*, così nel composito sacramentale *materia* è l'elemento potenziale cui la *forma* conferisce la perfezione dell'atto. E l'atto è l'essere-sacramento; vale a dire esser non solo genericamente segno, ma specificamente *quel* segno, configurato nella sua natura e nella sua funzione di segno sensibile ed efficace della grazia, in base alla sua unità sacramentale di *materia* e di *forma*.

b) Quanto al carattere antropologico del sacramento, noto anzitutto una certa indecisione, forse dovuta alla nebulosità del fraseggio. Sembra infatti che, mentre è deplorata « la caduta dell'interesse alla dimensione cristologica dell'eucaristia » e già nel titolo si sottintende l'auspicio che tale « dimensione » venga ricuperata secondo quella che poi è detta un'esigenza di ricu-

pero, s'inneggia del pari alla « dimensione antropologica » del sacramento eucaristico. Prima soccombente alla sua interpretazione metafisica e *cosificante,* l'Eucaristia sarebbe oggi pienamente individuabile nel « rapporto costitutivo che la relaziona essenzialmente (?) da un lato a Gesù Cristo, dall'altro alla Chiesa ».

Mi pare che sia questa la parte meno convincente e più inquietante di tutto il quaderno. Si riconosce, è vero, che « la negazione teoretica dell'eucaristia intesa come la presenza reale di Gesù Cristo, è un prodotto dell'epoca moderna »; ma non si tratta d'un riconoscimento né allarmante, né scandalizzato. Anzi vien subito aggiunto che tale negazione « in epoca moderna si pensa di poterla fondare su una base sicura, identificata nell'uomo stesso in quanto principio di senso per tutte le cose ».

Ben incisi su cotesta base sicura non potevano mancare i nomi degli « architetti dell'attuale teologia sacramentaria »: E. Schillebeeckx e K. Rahner. E' doveroso ammettere che non si avverte l'intenzione di voler pedissequamente ripetere la teologia costruita dai suddetti architetti; il quaderno vorrebbe fotografare la situazione e spiegarne la genesi. Ma non c'è dubbio che la lingua batte dove il dente duole. Inoltre, la teoria schillebeeckxiana del sacramento come *luogo d'incontro* tra Dio e l'uomo sembra esposta meno felicemente, e meno fedelmente, di quella rahneriana incentrata sul simbolo come espressione della realtà. Sta comunque il fatto che tutto il discorso ruota attorno all'opera dei due « architetti » e sull'autorità di essi, non sempre direttamente invocata, si appoggia una teologia eucaristica che si vorrebbe ad un tempo relativa all'uomo ed al Cristo, e relativa all'uomo in quanto è relativa al Cristo.

Numerose sono le implicazioni teologiche nelle quali l'argomentazione s'impiglia. Resta il problema di fondo, e cioè: nell'Eucaristia c'è realmente o no il Cristo? e le parole della consacrazione transustanziano o no il pane ed il vino? e la parola *transustanziazione,* sia pur nell'analogia del linguaggio teologico, è adeguata o no ad esprimere il miracolo dell'altare?

Mi sorprende e mi sconcerta l'affermazione che « il pane e il vino in se stessi, né come *realtà* né come *segno,* neppure dopo la consacrazione, hanno titolo alcuno per sostenere e quindi rivelare l'equazione posta da Gesù Cristo, cosicché tutti i tentativi per farla emergere non possono che fallire ». Si può chiudere un occhio dinanzi ad inesattezze come quella della « memorizzazione » di Gesù Cristo o del suo sacrificio nel pane e nel vino, ma non dinanzi ad un'esplicita svalutazione della formula consecratoria. Che « l'equazione posta da Gesù Cristo » non indichi la

confluenza *naturale* del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue del Cristo, è ovvio; ma che non sia legata *soprannaturalmente* all'efficacia della formula consecratoria è quanto meno eversivo della Fede. Con sollievo, tuttavia, trovo un periodo che toglie ogni dubbio a questo riguardo, pur confermando l'impressione generale d'una gran confusione: « Se il pane e il vino dell'eucaristia non sono più il pane e il vino, ma il corpo e il sangue di Gesù Cristo, il significato dell'eucaristia non può trovarsi nel pane e nel vino e neppure nella cena che Gesù Cristo consuma per l'ultima volta coi suoi discepoli, ma deve essere cercato nella vita e nella persona di Gesù Cristo ».

Bene, considerazione essenzialista a parte, almeno di questo non si dubita, ossia che il pane e il vino dell'Eucaristia non *sono* più pane e vino, ma *sono* il Corpo e il Sangue del Signore. Su quel *sono* potrei insistere, ma sarebbe di cattivo gusto. La professione di fede è esemplare; l'apprezzo quanto merita, anche se imprigionata in una spiegazione che non ne trae le necessarie conseguenze. Mai il significato dell'Eucaristia fu direttamente ricercato nel pane e nel vino; l'affermarlo non ha senso. E la critica alla transustanziazione, confluente in quella alla teologia *cosificante*, toglie senso perfino alla citata professione di fede. Domando: perché il pane e il vino *sono* ora il Corpo e il Sangue del Signore? escludendo la transustanziazione dall'edificio sacramentale dei due « architetti », il quaderno risponde: non per il passaggio di tutta la sostanza del pane in quella del Corpo, e di tutta la sostanza del vino in quella del Sangue di Gesù Cristo. Forse allora perché, rahnerianamente, la natura delle cose sta tutta nel simbolo, e di conseguenza la realtà del Corpo e del Sangue del Signore sta nel simbolo del pane e del vino, in forza dell'intenzionalità espressa in tal senso dalla formula consecratoria? Ma allora si dovrebbe dimostrare l'identità di essere e di simboleggiare e si dovrebbe pure spiegare *come* avvenga che, nel significato indotto dalla consacrazione, il pane *sia* il Corpo, e il vino *sia* il Sangue di Gesù; come avvenga che, assumendo il significato del Corpo e del Sangue di Gesù, pane e vino *siano* effettivamente il Corpo e il Sangue di Gesù. Accettando siffatte conclusioni, dovrei agganciarle all'assurda premessa che identifica l'essere con la funzione e viceversa. L'ordine ontologico con l'ordine logico. Tale identificazione, peraltro, riflette non solo la discutibile posizione di Rahner, ma anche la transignificazione e transfinalizzazione di Schillebeeckx, alla cui posizione almeno un fugace accenno mi sembra necessario. Lo esige la stessa enciclica *Mysterium Fidei*, che non ignora la posizione del teologo olandese.

Mi ricollego con il principio, già citato, che « il significato

dell'eucaristia non può trovarsi nel pane e nel vino ». Verità lapalissiana, che nessuno contesta. Infatti pane e vino hanno un loro significato, inerente alla loro realtà ontologica e da questa derivante, in funzione del singolo e della società, ossia con finalità dettate dalle proprietà reali del pane e del vino e dal loro significato immediato. L'Eucaristia è qui necessariamente assente. Pane e vino perciò non significano l'Eucaristia. Possono tuttavia *essere* l'Eucaristia in conseguenza dell'« equazione posta da Gesù Cristo », ovvero in forza delle parole consacratorie. Infatti, se quell'*essere,* ammesso anche dal quaderno in esame, non dipende dalla consacrazione eucaristica, da che cosa, allora, dipende? Bisogna pure che si dia una risposta, e per giunta plausibile, se non si vuol vanificare l'ammissione or ora ricordata. Né basta dire semplicemente che quell'*essere* dipende dalle parole di Gesù, perché il problema rinasce proprio da siffatta risposta: che effetto hanno le parole Gesù? simbolico, metaforico, reale?

Schillebeeckx non ha dubbi; convinto d'interpretare la migliore tradizione tomista alla luce del pensiero moderno, risponde che l'effetto delle parole di Gesù consiste in una transignificazione e transfinalizzazione, grazie alle quali il pane e il vino perdono significati e finalità naturali per assumere quelli del Corpo e del Sangue di Cristo.

E' fin troppo evidente che, se non intervengano opportune precisazioni, la risposta del teologo olandese e di quanti, più o meno apertamente la fanno propria, rischia di essere o filosoficamente inaccettabile, o teologicamente avventata e temeraria.

Significati e finalità, infatti, possono intendersi in connessione profonda con l'essere delle cose, di cui esprimono l'intelligibilità; ma possono anche intendersi *separative* rispetto all'essere delle cose, e in tal caso aggiungono nell'ordine logico e finale qualche nuova determinazione alla consistenza ontologica delle cose stesse. Ne consegue che se si parla di transignificazione e transfinalizzazione per alludere al cambiamento radicalmente ontologico operato dalla formula consecratoria, un tal modo d'esprimersi non solo non ignora, ma esige la transustanziazione, dalla quale la naturale intelligibilità e finalità del pane e del vino vengono radicalmente mutate. Ed è proprio questo, in ultima analisi, il senso della transignificazione e transfinalizzazione che la *Mysterium Fidei* compone con la genuina Fede eucaristica.

Se invece la nuova spiegazione del sacramento eucaristico si movesse soltanto nell'ordine logico, prescindendo da ciò che è l'in-sé delle cose, allora sarebbe fatale trarne la conclusione d'una presenza eucaristica del Cristo non già reale, ma fideistica o puramente simbolica, con finalità sradicate dalla realtà

ontologica del sacramento. E contro siffatta conclusione mette in guardia la *Mysterium Fidei* nel riconfermare, senza riserve o ambiguità, la fede tridentina nella transustanziazione come passaggio totale di sostanza in sostanza.

Resta ancora un problema, che la transignificazione e la transfinalizzazione, intese nel senso più avventato e temerario (cioè contro la transustanziazione), non risolvono ma coinvolgono nella polemica generale contro la teologia *cosificante* e la tradizione tridentina: nelle speci eucaristiche c'è o no la permanenza della realtà fisica del pane e del vino? e se c'è, in che misura? le speci son tutta la realtà fisica del pane e del vino, o qualche elemento soltanto? e se sono tutta la realtà fisica del pane e del vino, come si può credere ancora alla transustanziazione?

Ancora una volta volenti o nolenti, si è costretti a riesumare un concetto, quello di *sostanza,* che i celebrati « architetti » e loro epigoni pensavano d'aver sepolto per sempre, magari dopo aver detto: « sostanzialmente parlando ». Confesso di non capire il procedimento metodologicamente non teologico di quelli che, partendo dal concetto di sostanza usato dalla fisica moderna in riferimento al mondo materiale, o più precisamente all'insieme atomico-molecolare dal quale dipendono proprietà fisico-chimiche costanti, molto sbrigativamente sentenziano: la sostanza non ha più senso in teologia e meno ancora in sacramentaria. Come se il senso dovesse trarsi in teologia dalla scienza e non dalla Fede. Ora, il linguaggio della Fede coincide qui con il linguaggio del buon senso, per il quale il concetto di sostanza esprime ciò che di permanente e di fondamentale è e resta nella mutevolezza delle cose ed a sostegno di qualità e d'immutazioni accidentali. La sostanza, dunque, è ciò che sta al fondamento ed assume perciò significato metafisico; nel sacramento eucaristico essa non ha in sé nulla di fisico, bensì è l'intima realtà metempirica del sacramento stesso. Teologicamente parlando, questo concetto di sostanza, sia pure non senza sfumature e varianti, indicherà sempre una realtà ontologica che rimane in sé costante nel susseguirsi di forme accidentali diverse; il concetto di transustanziazione, peraltro, resterà ad indicare il fenomeno inverso, conosciuto soltanto dalla Fede, e grazie al quale l'intima realtà metempirica del pane e del vino si converte in quella del Corpo e del Sangue di Gesù Cristo, fermi restando gli elementi accidentali.

Chi dunque fa teologia, trova nella specificità del metodo teologico una linea ermeneutica che lo sottrae alla tentazione di mendicare concetti nuovi dalle scienze, senza peraltro sottrarlo al necessario confronto tra teologia e scienze. E ritornano allora le domande sul permanere delle speci, e della realtà fisica del

pane e del vino nelle speci medesime, e del concetto di transustanziazione in rapporto a cotesto permanere.

Per dare un'adeguata risposta, bisogna intendersi sul concetto di realtà fisica del pane e del vino. E' un concetto che si presta ad una duplice interpretazione. Se per realtà fisica del pane e del vino s'intende la realtà ontologica, ciò che sta al fondamento e che, in quanto tale, assume il significato metafisico relativo all'essere del pane e del vino, allora il concetto coincide con quello di sostanza, di cui, dopo la consacrazione eucaristica, non resta più nulla. E' ovvio allora che la conversione sostanziale comporti anche una conversione, cioè un cambiamento di significati e di fine. Se invece per realtà fisica s'intende la struttura particellare del pane e del vino, alla quale è legata la sua esteriore manifestabilità, allora la realtà fisica resta anche dopo la conversione eucaristica, la quale non estende i suoi effetti alla struttura suddetta e all'insieme atomico-molecolare che la compone. Tale realtà resta infatti nelle cosiddette speci, sottoposte come realtà *non-sostanziale* alla verifica dei sensi, e come struttura particellare alla verifica delle scienze chimico-fisiche.

4 — L'animo da cui queste osservazioni son partite e sono state guidate non mirava alla polemica puntigliosa, ma alla stimolazione d'un impegno e d'una riflessione teologica sempre meno inadeguati alla dignità eccelsa dell'argomento, nonché alle esigenze dell'eccezionale scadenza che attende la Chiesa di Milano. Si tratta d'una Chiesa prestigiosa, il cui passato, dalle sue remote origini in poi, illumina il suo presente e prepara il suo avvenire. E' una Chiesa che, di ciò, ha dato recente testimonianza, quando ha celebrato il Congresso Internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario dell'elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale di Milano (2-7 dic. 1974), ritrovando nella sua tradizione il volto suo più vero e l'impulso più efficace per le ore che l'attendono. E' la Chiesa, insomma, che non affronta a caso i problemi del momento, ma ne tenta la soluzione rispecchiandosi con onestà e serietà scientifica in quella collana di « Studia Patristica Mediolanensia » che il Dipartimento di Scienze Religiose dell'Università Cattolica le mette a disposizione per la necessaria sutura tra passato e presente.

A questa prestigiosa Chiesa Milanese va il mio sincero augurio che sappia ancora armonizzare intento pastorale con onestà e serietà scientifica per la soluzione dei non piccoli problemi che lastricano i sentieri della sua preparazione al 20° CEN.

BRUNERO GHERARDINI

DIMOSTRAZIONE ASSOLUTA DELLA CREAZIONE DAL NULLA

Tanto la *creazione* «ex nihilo» quanto la *temporaneità* del cosmo sono verità garantite dalla Rivelazione e definite come dommi di fede, sia quanto al mondo materiale, sia quanto alle creature spirituali: « In principio Dio creò il cielo e la terra » (*Gn* 1, 1); « all'inizio del tempo ha prodotto insieme dal nulla la creatura spirituale e corporale, cioè angelica e mondana e poi la umana » (*Vaticano I*: DS 3002).

Qui fissiamo l'attenzione sul cosmo materiale.

Cosa può dire, al riguardo, la pura indagine *razionale?* E' chiaro che le due verità — creazione, temporaneità — sono collegate tra loro. Non però in modo reciproco, come potrebbe parere a prima vista. Dalla temporaneità, cioè dal fatto che tutto il cosmo abbia avuto un inizio, coincidente con l'inizio dei tempi, segue evidentemente che deve essere intervenuto il divino atto creativo dal nulla. Ma non è pacificamente vero il reciproco. Dalla creazione non si può razionalmente e *necessariamente* dedurre la contemporaneità. Non mancano bensì grandi teologi e pensatori che ritengono di poterla dedurre. Per S. Bonaventura, per es., la creazione implica necessariamente la temporaneità: « Porre il mondo eternamente prodotto è del tutto irragionevole, implicando ciò una chiara contraddizione » (*In II Sent.*, I, 1, 1 q 2). Ma S. Tommaso è nettamente di altro parere, dando una impressionante prova del suo esigentissimo rigore logico e metafisico, pienamente autonomo dai suggerimenti solo apparentemente evidenti della fantasia. Certo per la fantasia è arduo ammettere una *produzione* dal nulla *eterna,* cioè *senza inizio.* Ma S. Tommaso approfondisce la essenziale dipendenza metafisica della creatura dal Creatore e la vede fondata soltanto sul « quod quid est », cioè sulla *essenza* della creatura, in quanto *contingente* e incapace quindi di esistere senza l'azione creatrice dell'Essere necessario. Tale dipendenza pertanto, derivando rigorosamente solo dalla *essenza* della cosa, astrae dall'« hic et nunc » del *tempo,* così da potersi pensare anche — a prescindere dalla Rivelazione che assicura il contrario — con durata eterna (come permanentemente un raggio di luce dipenderebbe da una sorgente che permanentemente lo emetta). Per-

ciò — dice l'Angelico — « che il mondo abbia cominciato è *credibile,* ma non *dimostrabile* ». E aggiunge anche la preoccupazione che lo muove a fare tale precisazione (prezioso ammonimento per chiunque intenda fare della solida apologetica): « affinché non si presti materia di irrisione agli infedeli, facendo loro pensare che noi aderiamo alla fede (creazione all'inizio del tempo) con tali ragioni (non probanti, precedentemente enunciate nell'articolo) (*S. Th* I, 46, 2) ». Questa tesi, sul non dimostrabile assurdo della eternità del mondo la ribadisce anche nell'intero *De aeternitate mundi contra murmurantes.* Del resto, dopo l'avvenuto inizio, una permanente coesistenza dell'atto creativo e della creatura si ha, di fatto, nella *conservazione* metafisica del creato il quale, per la sua essenziale contingenza, non ha mai in sé la ragione intima del proprio *essere* e deve quindi permanentemente riceverlo dall'Essere necessario, così che «la conservazione delle cose da Dio avviene per *continuazione* della azione con la quale dà l'essere» (*S. Th* I, 104, 1 ad 4); « Dio crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo » (Vaticano II, *Dei Verbum,* 3).

Se viceversa, per altra via, fosse dimostrata la *temporaneità* del cosmo, il fatto della sua esistenza, come ho già detto, non potrebbe ovviamente spiegarsi che come effetto di un atto creativo *dal nulla,* visto che, prima dell'inizio, c'era appunto il nulla: atto creativo che postulerebbe, a sua volta, l'esistenza di chi abbia potuto compierlo, il Creatore onnipotente, Dio. La prova della *temporaneità* del cosmo costituisce una fondamentale prova della *esistenza di Dio.*

Intendo ora proprio dimostrare, con assoluta certezza, tale temporaneità, in base alla impossibilità intrinseca, assoluta dell' *infinito* materiale e numerico in *atto.* (E' chiaro che, una volta provata tale impossibilità, risulterà impossibile anche il numero infinito degli angeli — e delle anime — e impossibile pure la loro creazione *ab aeterno,* perché altrimenti le loro attività spirituali sarebbero state in numero infinito in atto. Qui però fisserò soltanto l'attenzione sul cosmo materiale).

Tempo e movimento

Non sto ora ad analizzare la sottile e problematica nozione di tempo, a precisarne la definizione e a chiarirne la corrispondenza con la realtà. In vista della mia dimostrazione tale analisi non avrebbe importanza. Mi limito a precisare che intendo collegare il tempo cosmico a un qualche movimento, simboleggiabile col movimento di un pendolo. Sicché affermare che la realtà cosmica non è sempre esistita equivarrà ad affermare

che quel movimento non c'è sempre stato e il tempo cosmico ha avuto un inizio.

Che dire allora di una ipotetica materia cosmica permanentemente esistente in perfetta *quiete*? Potrei rispondere che le attuali conoscenze delle strutture atomiche e nucleari escludono questa ipotesi. Ci sarebbe almeno il movimento dei corpuscoli. Ma preferisco una risposta più radicale. Ogni porzione di tale supposta materia in quiete esisteva sempre come *capace* di ipotetico movimento che sempre quindi avrebbe potuto avere. La sua esistenza può quindi sempre essere correlata al movimento. Sicché l'eventuale assurdo che fosse dimostrato di tale sia pure *ipotetico* movimento coinvolgerebbe l'assurdo *simpliciter* della sua esistenza. Condurrò quindi la dimostrazione riferendomi a materia in movimento, col tempo che scorre, misurato dal pendolo.

E che dire di una iniziale ipotetica materia totalmente esistente in stato di energia, secondo la trasformabilità materia-energia della fisica einsteiniana? Potrei rispondere: sia infirmando tale forzata interpretazione einsteiniana (fondata *convenzionalmente* su una extrapolazione radicale delle formule relativistiche, priva di solidità sperimentale: cfr il mio saggio su Michelson in questa rivista, n. 4, 1981); sia contestando, più in generale, che abbia senso una pura energia non subiettata o comunque correlata a qualche oggetto materiale; sia rilevando che l'energia stessa implica movimento e flusso correlati al tempo. Ma preferisco, anche a questo proposito, una risposta più assoluta. Tale supposta energia, proprio per la sua *trasformabilità*, avrebbe sempre potuto esistere nello stato di materia, con il conseguente, almeno ipotetico, movimento materiale: sicché l'eventuale assurdo di questo movimento senza inizio si tradurrebbe nuovamente nell'assurdo della perenne esistenza di tale materia-energia.

Infinito in atto e in potenza

Bisogna ora precisare, a scanso di equivoci molto frequenti, la nozione di *numero infinito in atto* (numero o qualunque insieme, moltitudine, entità quantitativa misurabile e numerabile). Non è tanto la nozione intrinseca di *infinito*, sia pur solo quantitativo, a cui ora ci riferiamo, che pretendo chiarire. Tale nozione purtroppo, in senso proprio e *positivo*, è ardua per la nostra mente finita, la quale deve contentarsi di affermazioni negative, come: senza limite, inesauribile. Ma possono e debbono essere netti e chiari il confronto e la distinzione tra infinito in *atto* e in *potenza*. In entrambi il limite è escluso. Ma, men-

tre nel primo esso è essenzialmente *negato*, in quanto non c'è e *non ci può essere*, nel secondo il limite *c'è sempre*, ma viene sempre *spostato*, così da potersi sempre avere una grandezza maggiore.

L'esempio di un infinito dimensionale in *potenza* si ha nell' ipotetico percorso rettilineo di un missile che parta da dove siamo, non trovi alcun ostacolo e prosegua ininterrottamente. Si suol dire che esso proseguirebbe all'*infinito*. Ma sarebbe un infinito soltanto *potenziale* perché la distanza percorsa, pur crescendo continuamente, sarebbe sempre determinata e finita, avendo in ogni istante il corrispondente punto limite di arrivo, perfettamente determinato in base alla velocità e al tempo. Il missile cioè avrebbe *attuato* fino a quell'istante soltanto il cammino terminato in quel punto. Il *di più* sarebbe ancora *da attuarsi* e quindi *potenziale*. Corrispondentemente, quanto al tempo, un ipotetico orologio legato al missile, segnerebbe tempi *sempre crescenti*, ma *mai infiniti in atto*; e riportandone i valori, a partire da zero, sull'asse delle x, si avrebbero misure sempre crescenti, ma mai infinite in atto.

In contrapposto a questo infinito *potenziale* acquista chiaro significato l'infinito quantitativo *attuale*. Anche in questo deve concepirsi un continuo *di più*, ma non come alcunché *da attuarsi*, bensì come *realtà* già *attuata*. Tale realtà deve essere intesa, per definizione, come inesauribile ed è proprio *nella sua inesauribilità* che va considerata *in atto*. Nel tentativo di concepirlo, l'immaginazione non può fare a meno di prospettare anche nell'infinito attuale una *progressività* come nell'infinito potenziale, con la differenza però che, mentre nell'infinito potenziale è progressiva anche la realtà, nell'infinito attuale la realtà è *totale*. Nella ipotesi della realtà cosmica *sempre esistita*, il *tempo passato* costituisce un esempio classico di infinito *attuale* (numero infinito in atto delle oscillazioni del pendolo). Tale tempo infatti, *appunto perché passato* (a differenza del futuro), è già stato tutto attuato, è già tutto fluito realmente, nel senso che tutti gli istanti passati hanno già avuto la stessa *realtà* che hanno per noi ora gli istanti presenti. Se, per ipotesi, in ogni istante passato fosse stato fatto un segno nella materia, oggi vi sarebbero un numero *infinito in atto* di segni, in corrispondenza al numero infinito in atto di tali istanti passati. Facendo corrispondere, in senso regressivo, tali istanti temporali passati a punti dell'asse negativo delle X, gli istanti *reali* a distanza passata infinita di tempo risulterebbero indicati da punti *reali* a distanza *infinita in atto* dall'attuale punto zero.

Si badi però bene di non confondere — qui e nelle seguenti

considerazioni — la *esistenza* reale di tali punti a distanza infinita in atto con la loro *raggiungibilità* per *transito* diretto. Questo è impossibile, data appunto la inesauribilità dell'infinito in atto. La ipotetica esistenza dell'infinito in atto significa proprio l'esistenza *reale* di tali punti irraggiungibili per transito.

Bisogna anche attentamente notare che tali ipotetici istanti passati reali a distanza di tempo infinita in atto non possono mai essere unici. Data la supposta *realtà* di un passato infinito, certo uno di tali istanti deve esserci stato. Ma vi saranno allora anche gli istanti pure *reali* antecedenti (non essendovi limite nell'infinito in atto) e posteriori (data la continuità del tempo). Gli antecedenti saranno anch'essi (rispetto al presente) a distanza infinita e maggiore. I posteriori, vicini a quello, ossia a distanza finita da quello, saranno ancora a distanza infinita, benché minore, non potendo l'infinito divenire finito per diminuzione di finite unità. Supposto quindi un passato reale infinito, non vi sarà un solo istante a distanza infinita, ma una moltitudine, a distanze non tutte uguali. Questo non contraddice alla insuperabilità e unicità intuitivamente legata al concetto di attualità infinita. Tale giusta intuizione vale solo per l'Infinito *simpliciter*, secondo tutti gli aspetti e modi di perfezione (che si ha solo in Dio), non per l'infinito quale stiamo considerando, secondo il solo aspetto quantitativo. Così, per es., se esistessero gli infiniti attuali rispettivamente dei numeri dispari e pari, il loro insieme costituirebbe ovviamente un infinito maggiore. Lo osserva anche S. Tommaso nella *S. Th.* III, 10, 3 ad 3 (pur non evidenziando ivi la distinzione tra infinito attuale e potenziale).

Impossibile tempo infinito passato

Dopo queste premesse dovrebbe apparire chiaro che la dimostrazione della temporaneità del cosmo e quindi della sua creazione dal nulla, coincide con la dimostrazione della impossibilità dell'infinito quantitativo in atto. Escluso infatti un inizio dei tempi (con la creazione dal nulla), avremmo un tempo passato infinito in atto e se questa infinità si dimostra impossibile tale inizio a distanza finita di tempo ci deve essere necessariamente stato.

Si sa quante dispute e diversità di pareri abbia suscitato questo problema della possibilità o meno di grandezze, moltitudini, numeri infiniti in atto, sia quanto ad oggetti materiali, sia quanto agli astratti matematici, sia quanto ai sempre più grandi, sia ai sempre più piccoli (gli « infinitesimi », nella progressiva divisione senza limiti). Il problema è stato anche com-

plicato dal suo aggancio al fatto della universale conoscenza divina, la quale si riferisce anche certamente a tutti i *possibili* che sembrano costituire una moltitudine infinita in atto. Proprio per questo S. Agostino ammette questo infinito in atto (*De Civ. D.* XII, 18). Aristotele respinge l'infinito matematico attuale e ammette il potenziale. Gli scotisti ammettono la possibile quantità infinita attuale. L'Angelico, nella *S. Th.*, lo nega per i corpi tanto fisici che matematici (I, 7, 3) e per la moltitudine (I, 7, 4) (così anche in *Contra G.* I, 69); ma nell'Opuscolo *De aeternitate mundi contra murmurantes* ne dubita dichiarando che « non è ancora dimostrato che Dio non possa fare esistere una moltitudine infinita in atto » (che non sarebbe quindi intrinsecamente impossibile). Particolarmente interessante è la seguente battuta di Leibnitz (in una lettera allo scettico Foucher) che riflette l'importanza che anche allora si dava al problema: « Io sono talmente per l'infinito attuale che invece di ammettere che la natura l'aborrisca, come si dice volgarmente, ritengo che essa lo renda palese dovunque per meglio porre in evidenza la perfezione del suo Creatore ». Bastano questi pochi richiami storici per dare una idea della complessità del nostro problema e della varietà delle soluzioni.

Eppure ritengo che la soluzione sia abbastanza facile, purché si tenga ben presente la distinzione tra infinito in atto e infinito in potenza, che ho cercato di chiarire sopra. Rimando alla fine una riflessione sugli infiniti conosciuti da Dio, fatto che non deve ora deviarci dalla *diretta* considerazione del problema.

La dimostrazione che darò della impossibilità dell'infinito quantitativo e numerico in atto sarà per assurdo. Lasciando da parte elevazioni metafisiche (materia e forma, ecc.) mi fonderò su una evidenza logica semplicissima.

Fissiamo l'attenzione sul tempo passato che riguarda direttamente la tesi che ci interessa della *temporaneità cosmica.* L'argomento però potrà applicarsi a qualunque entità (quantità, dimensione, moltitudine, numero) suscettibile di *variazione* (accrescimento, diminuzione) *continua.*

La dimostrazione per assurdo richiede che si parta dalla ipotesi che sia vero ciò che si vuol dimostrare falso. Supponiamo dunque che il tempo passato sia veramente infinito in atto, ossia che il cosmo sia sempre esistito e quindi le oscillazioni del pendolo (simboliche di qualsiasi movimento effettivo o possibile della materia, come ho spiegato sopra) siano state in numero infinito in atto.

Concretizziamo ora tale supposizione. Essa significa che sia-

no esistiti degli istanti *reali* passati a distanza infinita di tempo dall'istante presente. Ho parlato di « istanti », al plurale, non potendo esservene uno solo, come ho spiegato sopra. Fermiamo ora l'attenzione su uno di essi. Esso deve essere dunque infinitamente distante dal momento presente e quindi, con una immaginaria retrocessione a partire dal presente, *irraggiungibile*; ma, proprio come tale, in base all'ipotesi di partenza, certamente *reale*. Con lo scorrere del tempo anche gli istanti successivi, vicini ad esso (esattamente: tutti i distanziati da esso da intervalli finiti) debbono essere a distanza *infinita* dal momento presente (non potendo una piccola e finita diminuzione trasformare l'infinito nel finito), al quale tuttavia si sono avvicinati. Reciprocamente sono parimente esistiti gli istanti immediatamente antecedenti all'istante presente e via via sempre più lontani, ma ancora a distanza *finita* da questo momento attuale. Va tenuto ben chiaro che tutti gli istanti di questo ipotetico tempo passato infinito sono stati reali, come lo è l'istante presente e lo è stato quello passato a distanza infinita e lo sono stati le due categorie di istanti or ora considerate, rispettivamente a distanza *infinita* decrescente (posteriori a quello all'infinito) e *finita* crescente (antecedenti a quello presente) dal momento presente. Non è concepibile alcuna altra categoria intermedia di istanti, non essendovi alcuna possibilità intermedia tra infinito in atto e finito. Se sono stati reali debbono necessariamente rientrare nell'una o nell'altra delle due categorie.

Se pertanto, sempre rispetto al momento presente, gli istanti a distanza infinita decrescente non si fossero trovati, in qualche punto ignoto ma reale, a contatto con gli istanti a distanza finita crescente, vi sarebbe stato un intervallo di tempo passato i cui istanti non avrebbero appartenuto a nessuna delle due suddette categorie e quindi (non essendovi alcuna altra reale categoria) non sarebbero stati reali: quindi in tale intervallo il tempo non sarebbe stato reale, vi sarebbe stata cioè una lacuna nello scorrere del tempo, il che è impossibile, data la sua continuità.

Quel punto perciò di contatto vi deve essere stato, le due categorie di istanti passati debbono avere combaciato in un punto intermedio nel quale l'istante reale corrispondente sarebbe stato *contemporaneamente* a distanza infinita e finita dal momento presente, il che è assurdo in quanto formale *contradictio in terminis.*

Siccome questo assurdo deriva puramente dalla supposta esistenza reale del tempo passato infinito in atto, l'assurdo si trasferisce logicamente a tale supposizione, che deve quindi essere considerata assolutamente impossibile.

Il tempo passato dunque non può essere stato infinito. Il cosmo non è sempre esistito. E' stato quindi creato dal nulla.

Come avevo dunque detto si tratta effettivamente di una dimostrazione di logica semplicissima. Essa fa leva infatti puramente e semplicemente sulla omogeneità e continuità della grandezza considerata, il flusso del tempo, e sulla eterogeneità radicale tra finito e infinito in atto.

Il procedimento logico potrebbe essere anche ulteriormente schematizzato, come segue. Tutti i tempi passati, fino a quello supposto a distanza infinita in atto sono stati *reali* come il presente e caratterizzati dal flusso *continuo*, il quale essenzialmente comporta la *adiacenza* di tutti i successivi periodi ed istanti. Questa adiacenza è una caratteristica intrinseca del tempo e quindi è assolutamente indipendente dalla durata di esso, anche se supposta infinita. Tale adiacenza implica identicamente per tutti i tempi *reali*, finiti o supposti infiniti, il passaggio al tempo immediatamente maggiore mediante l'aggiunta di una sola unità. Identica deve essere l'adiacenza e il passaggio mediante una sola unità al *primo* tempo reale infinito. Il che è assurdo, non potendo una unità far passare dal finito all'infinito.

Si può partire, anche più direttamente, dalla nozione di numero, in quanto vi si collegano le moltitudini e l'insieme degli istanti temporali. Sempre va presupposta la fondamentale distinzione tra infinito potenziale e attuale. E' una distinzione che invece è assai poco evidenziata in campo matematico, nelle trattazioni e terminologie sugli « infinitesimi », gli « integrali », i « transfiniti » di Cantor. E' la mancanza di questa distinzione, insieme alla errata concezione della linea come discontinuamente costituita da punti dimensionati, che porta al paradosso zenoniano di Achille che non può mai raggiungere la tartaruga perché appena raggiunto il punto di partenza di essa la tartaruga ha percorso un altro trattino e così via. Fissiamo dunque l'attenzione, per es., sui numeri interi. Nessun dubbio evidentemente sulla loro infinità *in potenza*, giacché possono sempre crescere. Ma l'infinità *in atto* apparirà invece subito evidentemente assurda, nel quadro dimostrativo sopra considerato e con un più diretto riferimento al numero in quanto tale. Un ipotetico numero infinito in atto, per essere *vero* numero deve rientrare nella *essenziale* caratteristica del numero (di *ogni* numero, appunto perché essenziale), che è di diversificare successivamente e con *continuità* per l'aggiunta di una unità. La nozione, sia pur confusa, di numero infinito lo inserisce tuttavia, per dare un senso al problema, in tale linea di veri numeri. Data la continuità in tale caratteristica specifica, anche il pas-

saggio dal numero finito all'infinito in atto deve essere determinato dalla aggiunta di una unità. Si ricade così nell'assurdo del combaciamento del finito con l'infinito. Ciò può estendersi alle moltitudini in quanto numerabili. Il seguente testo di S. Tommaso è scultoreo: « Ogni *moltitudine* deve trovarsi in qualche specie di moltitudine. Le specie delle moltitudini sono secondo le specie dei *numeri.* Ora nessuna specie dei numeri è infinita, perché qualsiasi numero è moltitudine misurata dall' *unità.* Quindi è impossibile che esista una moltitudine infinita *in atto* » (*S. Th.* I, 7, 4). E' un argomento preso da al-Ghazzali. Però nel *III Phys.*, 8 si legge con sorpresa una critica che S. Tommaso stesso fa all'argomento, negando la parità tra numero e moltitudine e affermando che « il numero aggiunge alla moltitudine la misurazione mediante l'unità ». Probabilmente l' Angelico teneva presente il fatto della universale conoscenza di Dio di tutte le cose, compresa la infinita moltitudine dei « possibili ». Ne parlerò tra poco. Ma, quanto alla parità delle due nozioni, agli effetti della impossibile infinità in atto, mi sembra chiara, perché il numero non è che moltitudine di unità: salva la natura astratta o concreta delle unità stesse, il che rimane estraneo all'argomentazione. In quanto misurato da un numero, è quindi ribadito l'impossibile tempo passato infinito in atto.

Impossibile infinità dimensiva cosmica

In un quadro assolutamente generale, la dimostrazione data direttamente della impossibile infinità del tempo passato e gli altri analoghi procedimenti logici ora esposti, possono estensivamente applicarsi a qualunque entità quantitativa suscettibile, almeno concettualmente, di variazione e crescita continua, a cominciare da zero. Una qualunque di tali entità non può avere, nell'intervallo tra due punti o momenti *reali* una dimensione infinita in atto.

Ciò è pienamente applicabile alla dimensione dell'universo materiale. Alla dimostrata finitezza del tempo cosmico viene a corrispondere — come era, del resto, prevedibile per armonia e coerenza cosmica — la finitezza dimensiva, a cui si collega ogni altro aspetto fisico di finitezza materiale (ognuno anche deducibile, in base alla dimostrazione generale suddetta, in modo indipendente). Come sempre, bisogna ben concretizzare il problema e bisogna ben tener presente la fondamentale distinzione tra i due infiniti: potenziale ed attuale.

Non pongo nemmeno, perché qui non interessa, la famosa problematica sul come va concepito quell'« al di là » che si ha

ai confini del cosmo. Dobbiamo guardare al fatto *interno* della dimensione cosmica. Quanto alla ipotesi cosmologica della « espansione dell'universo », essa condurrebbe solo ad un infinito *potenziale*, già sopra considerato nella esperienza concettuale del missile in continuo movimento. Per concretizzare bene il problema bisogna pensare a due corpi *reali* del cosmo e chiederci se possa mai esistere una tale coppia a mutua distanza *infinita in* atto. Al posto dell'istante presente e di quello ipotetico a distanza infinita di tempo per il problema della durata, vi sarebbero ora i due corpi fisici. La dimostrazione data esclude in modo assoluto che possa aversi una distanza infinita in atto tra loro.

Naturalmente la distanza va considerata nel significato intuitivo, rettilineo euclideo. Invano la Relatività einsteiniana oppone gli spazi curvi. Essi hanno tutt'altro significato, che qui non posso spiegare. Mi limito a dire che, ai fini della nostra valutazione della finitezza cosmica, essi non costituiscono una alternativa allo spazio euclideo e non possono infirmare i nostri risultati, giacché sono su un piano entitativo diverso, il quale inoltre non esclude la nozione euclidea dovendola presupporre per dare un significato al confronto con essa.

Conoscenza divina

Resta la difficoltà derivante dalla conoscenza di Dio, in quanto Dio conosce tutte le cose, non solo esistenti, ma anche soltanto possibili che sono infinite. La difficoltà è così grande da far dire a D. Nys: « Che la moltitudine infinita dei possibili sia esposta allo sguardo divino è un fatto fuori di ogni contestazione. Ora, sottoscrivere a questo fatto e combattere la possibilità di esistenza di ogni moltitudine infinita in atto ci sembra una vera incoerenza » (*La notion d'espace*, Louvain 1930 p. 308).

Non posso qui fermarmi sul delicato problema filosofico e teologico della conoscenza divina. Dal punto di vista metodologico, d'altra parte, non è corretto subordinare al problema, indirettamente connesso, della conoscenza divina, il problema direttamente affrontato e risolto in senso negativo della possibilità dell'infinito quantitativo in atto e della perennità del cosmo. La conoscenza divina è troppo distante dal nostro modo di conoscenza per essere pienamente compresa nelle sue intime modalità. Ciò che è stato sopra dimostrato in modo assoluto non può essere infirmato dal *mistero* della divina conoscenza. Al più resterebbe una difficoltà e non è detto che, provata una tesi si riesca sempre a risolvere tutte le difficoltà.

Mi sembra tuttavia che, nel nostro caso una risposta possa essere facile e radicale. Si può cioè opporre alla difficoltà una *fin de non-recevoir*. L'insieme dei « possibili » infatti, proprio perché possibili e non reali, è un tipico infinito *potenziale* e non *attuale*. Ora, l'impossibilità sopra dimostrata riguarda solo l'infinito attuale, in relazione cioè al *reale* tempo passato cosmico, alla *reale* dimensione cosmica, ecc. Tale impossibilità quindi non è minimamente infirmata dalla esistenza di quanti si vogliano infiniti potenziali.

L'Angelico restò bensì un po' perplesso quanto ad attribuire il nome di « scientia visionis » alla conoscenza divina delle sole cose *in atto* (come in *Contra gent.* I, 69) o anche a quella delle cose *in potenza* (come in *S. Th.* I, 14, 12). Ma è netto quanto alla distinzione fondamentale dei due infiniti: « infinito in potenza si ha — dice a modo di esempio — nella divisione del continuo o nell'accrescimento della moltitudine » (*S. Th.* I, 7, 4); « Dio non conosce le infinità con la scienza di visione perché esse *non sono in atto, né furono, né saranno...* ma le conosce con scienza di semplice intelligenza, in quanto conosce anche le cose che *né sono, né saranno, né furono...* ma sono in potenza delle creature e della sua potenza » (*Contr. gent.* l.c.).

C'è chi insiste sulla unificazione che entrambe le categorie di infiniti avrebbero nell'atto conoscitivo di Dio, venendosi così ad attuarsi, in Dio, anche gli infiniti in potenza. Certamente in Dio, nello sconfinato mistero della sua divina essenza e conoscenza, tutto è unico e perfettissimo atto. Ma questa è la attualità soggettiva, in Dio, che non va confusa con l'attualità obiettiva delle creature e di ogni ente anche solo potenziale.

In quel misterioso atto conoscitivo Dio vede le cose *come sono*, in atto se sono in atto e in potenza se sono in potenza e vede quindi anche l'assurdo e la impossibilità dell'*infinito in atto*. Se vedesse l'infinità solo potenziale dei possibili come infinità in atto ne deformerebbe la natura e cadrebbe in inganno, il che è ovviamente da escludersi in Dio.

Resta dunque ferma la tesi. L'infinito quantitativo e numerico *in atto* è intrinsecamente impossibile. Dunque è impossibile un tempo passato infinito del cosmo — il che va esteso alla dimensione infinita di esso — il tempo cosmico ha avuto un inizio, il cosmo è comparso, dal nulla, per un atto creativo di Dio.

La rivelazione è logicamente confermata.

PIER CARLO LANDUCCI

UNA STUPEFACENTE *PINIACOTHECA* DI LEONE X

e il cardinale Tamás Bakócz, primate uomo di stato e protagonista del Rinascimento ungherese

1. Nel clima di intenso interesse, da parte della critica d'arte e dell'opinione pubblica colta in genere, per l'esposizione a Vinci dell'inedita *Madonna dei fusi* di Leonardo, proveniente da un ignoto Mecenate americano, mi sembra opportuno anticipare, ad indagini archivistiche da me non ancora terminate, queste brevi note su una misteriosa vastissima raccolta di capolavori o *piniacotheca* (come la chiama la nostra fonte del sec. XVI, il cappellano *Cherubin*, di origine italiana ma *Hungarus factus*) di Leone X, tuttora inedita (mi si dice), finita all'estero intorno al 1513, al seguito del card. Bakócz. Se più precise notizie storiche dovessero confermare le informazioni già in nostro possesso, tale *piniacotheca* potrebbe a buon diritto continuare ad essere considerata una *collection of paintings unique in the entire world...* Essa è arrivata fino al nostro tempo praticamente intatta, nella sua composizione originale; anzi, ad essa, lungo i secoli, se ne è venuta aggiungendo un'altra, ben più ampia anche se meno prestigiosa, per il mecenatismo dei fortunati eredi, degni anche in questo del loro antenato: *wich we jealously guarded against our malicious enemies, and wich we increased trough the centuries, not sparing our gold to do so...*

Per ora mi limito a segnalare il contenuto di alcuni documenti del secolo XVI, e di alcuni testamenti ed inventari più vicini a noi nel tempo, che la competente cortesia di un Amico, il prof. Francesco Ribaudo, artista e docente all'estero, mi ha fatto pervenire in fotocopia (1).

Mi auguro entro breve tempo di poter offrire ai Lettori di RENOVATIO e ai cultori dell'arte in genere, insieme alla ricostruzione storica il più possibile esauriente e attendibile dell'

---

(1) Colgo l'occasione per ringraziare nuovamente il prof. Ribaudo, per avermi trasmesso le fotocopie dei documenti e per avermi autorizzato a pubblicarne il contenuto.

origine e della costituzione di questa *piniacotheca*, anche la riproduzione fotografica di una parte almeno di essa, cioè dei *many hundreds of works* dell'arte universale, dal secolo XIII in poi, di Maestri italiani e stranieri.

Questi documenti non solo ci intrattengono sul mecenatismo, già ben noto e studiato, del figlio di Lorenzo il Magnifico, « poeta, musicista, archeologo e filosofo, ..., mondano elegante ed esteta » (2), ma ci illuminano dettagliatamente su aspetti nuovi o quasi della complessa e discussa personalità di Tamás Bakócz, cardinale primate d'Ungheria, consigliere e cancelliere reale, irriducibile nemico dei Turchi e strenuo difensore dell' identità nazionale e dell'integrità territoriale magiara anche contro gli Absburgo, e, ciò che più ci interessa per questa segnalazione, umanista apprezzato e fine intenditore d'arte. Attraverso questi documenti veniamo a conoscere non solo l'esistenza ma anche la consistenza di una raccolta eccezionale di capolavori, all'origine di proprietà dei Medici, emigrata all'estero al seguito del primate d'Ungheria nel secondo decennio del Cinquecento, durante il pontificato di Leone X, e legata (anche se in modo ancora non del tutto chiaro per noi) alle sorti di una ingentissima quantità d'oro, il carico cioè di *duo et viginti plaustra opum aurearum.*

Con certezza, questa eccezionale raccolta, unica nel suo genere, ebbe un notevole influsso sullo sviluppo e sull'affermazione del Rinascimento ungherese, iniziato qualche decennio prima dal re Mattia Corvino.

2. Nella storia dell'Europa orientale cristiana tra Quattrocento e Cinquecento, caratterizzata da una incessante lotta contro i Turchi, Tamás Bakócz fu un protagonista. Nato nel 1442 (3), una quindicina d'anni prima della vittoria riportata a Belgrado da Giovanni Hunyadi e da San Giovanni da Capistrano al tempo dell'ottuagenario incompreso (per il suo presunto antiumanesimo) Callisto III, nel 1456 egli era sufficientemente adulto per viverne gli entusiasmi e gli eroismi; morto nel 1521, fece in tempo a non vedere la sanguinosa sconfitta di Mohacs dove, con la strage del fior fiore dell'esercito magiaro (caddero 23.000 uomini su 27.000, tra i quali gran parte del clero e della nobiltà), maturarono i tragici destini della Nazione magiara per oltre un secolo, cioè fino alla seconda battaglia di Mohacs, che

(2) C. CASTIGLIONI, *Storia dei papi*, II, Torino, 1957, pag. 243.

(3) G. FOGEL, *Bakócz Tamás*, in *Enc. Ital.*, V, pag. 890; A. ALESSANDRINI, *Bakócz Tamás*, in *Enc. Catt.*, II, col. 715.

vendicò la prima, nel 1687 (4), e alle vittoriose campagne degli imperiali, al comando di Carlo di Lorena prima e di Eugenio di Savoia poi (5).

Di origini poverissime ed umili (suo padre era un servo della gleba), Tamás Bakócz arrivò ai più alti gradi della gerarchia ecclesiastica e dell'amministrazione statale, forse anche per fortunate coincidenze ed aiuti di potenti famiglie ungheresi, ma principalmente per la sua sagacia e la sua intelligenza. Con l'aiuto di un fratello sacerdote e parroco, iniziò gli studi ecclesiastici a Cracovia (dove aveva una casa e passò i primi *annos theologicos*), per concluderli, col dottorato, in Italia, a Ferrara e a Padova. Titolare, successivamente e cumulativamente, di vari benefici e vescovati, fu vescovo di Agria o Erlau, arcivescovo di Esztergom (succedendo al card. Ippolito d'Este) e primate di Ungheria, cardinale, patriarca di Costantinopoli (carica puramente nominale, dopo il 1453) e *legatus a latere* per l'Europa nordorientale (specialmente per l'allestimento della crociata contro i Turchi). Contemporaneamente, per la sua vasta e riconosciuta cultura umanistica, percorreva il *cursus honorum* anche nell'amministrazione statale, acquistando sempre maggior potere, prestigio e ricchezze (ma attirandosi anche, come avremo modo di accennare fra poco, odi e risentimenti tenaci e profondi per il suo autoritarismo e l'eccessivo fiscalismo): fu consigliere e cancelliere del regno con Mattia Corvino e Ladislao II. Il *Raven crest* gli concesse anche la contea di Erdody.

3. Nel 1513 il cardinale Bakócz è a Roma, per il conclave, alla morte di Giulio II, e per il Concilio Lateranense V.

Si è parlato da parte degli storici di una sua coltivata aspi-

---

(4) Nella prima metà del secolo scorso, era ancora vivo a Mohacs il ricordo della vittoria del 1687: il viaggiatore franco-russo, Anatolio conte di Demidoff poté vedere sulla piazza quattro cannoni turcheschi, che ornavano il monumento di San Giovanni Nepomuceno: ID., *Viaggio nella Russia meridionale*, Torino 1841, pagg. 51-52.

(5) Mi permetto di ricordare, tra parentesi, che a queste campagne vittoriose parteciparono con onore diversi Italiani, come il generale Caraffa, cantato poi addirittura anche da G.B. Vico nel 1715-1716 nel poemetto *De rebus gestis Antonii Caraphaei*, il generale Veterani, ..., e non pochi Genovesi; tra questi ultimi merita una menzione speciale Giovanni Battista Doria, conquistatore di Agria o Relau nel 1687, morto qualche anno dopo prigioniero dei Turchi: in prigionia, egli profuse tutto il suo denaro per riscattare diversi soldati imperiali del suo battaglione, scegliendo per sé la morte. A proposito del Doria, della conquista di Erlau, degli avvenimenti ungheresi in genere e del tradimento del Tököly durante il comando del Doria in particolare, ho potuto recentemente consultare un voluminoso fascicolo in italiano, latino e tedesco, ancora inedito, in un archivio privato ligure, di grande interesse.

razione al soglio di Pietro: alcuni contemporanei cercarono di smentire questo suo eventuale atteggiamento (a giustificazione postuma della sua mancata elezione?), ripetendo e diffondendo la convinzione che, diventando papa, egli non avrebbe poi guadagnato molto di più di quello che aveva già, dal momento che « nella sua patria, il Bakócz era papa e sovrano, in breve tutto quello che voleva essere » (6). Ma qualcosa di vero, circa le sue mire papali, ci deve essere stato: il suo cappellano e confidente (e nostra fonte) *Cherubin*, parlando del suo acceso patriottismo e dell'efficace e continua sua opera *in conservando Hungaros*, ci dice che *Summus Romanus Pontifex quoque ideo tantum fieri voluit ut patriam Hungaricam magnam redderet*. Lo stesso *Cherubin* ci dice ancora che il Bakócz, a Roma durante il conclave, dispose (*dedit*) di una quantità ingentissima di oro, e precisamente dei già ricordati *due et viginti plaustra opum aurearum, ut Summus Pontifex Romano fieri posset*. La disponibilità di tanto oro gli era stata assicurata dalla potente famiglia Pongracz: *volenti familia comitum Pongracz...*

E' certo, comunque, che a Roma, per il conclave e il concilio, il primate cardinale Bakócz fu una figura di primo piano. E' lui che celebra la Santa Messa di apertura della seconda sessione conciliare, alla presenza del papa, e sbalordisce tutti per la ricchezza e la singolarità delle suppellettili liturgiche: « celebrò la Messa Tommaso prete cardinale del titolo di San Martino ne' Monti, vescovo di Strigonia, secondo il rito Ungaro, e fece uso di calice d'oro finissimo adornato di gemme, sebbene al solo Papa era permesso » (7); posa per Raffaello, che gli fa un ritratto; ottiene da Leone X, riconoscente per il suo comportamento durante il conclave?, l'incarico di *legatus a latere* per l'Europa nordorientale e la crociata; viene in possesso di una vastissima e, per i Maestri rappresentati, ineguagliabile pinacoteca, già dei Medici.

A proposito di tale pinacoteca, le notizie in nostro possesso non ci consentono ancora di ricostruire, con completezza e soddisfacente attendibilità, la sua originaria consistenza, i motivi e le circostanze del suo arrivo nelle mani del Bakócz. Potrebbe essere collegata con l'oro di cui disponeva il cardinale ungherese durante il conclave di Leone X: questa è l'impressione che si ricava dalle fonti finora consultate. Il cappellano *Cherubin*, che scrive nel 1521 da Esztergom, all'indomani della morte del

(6) G. FOGEL, cit.

(7) G. PIATTI, *Storia dei romani pontefici*, Napoli, 1763, IX, pag. 294.

primate, e che merita fiducia in quanto testimone oculare ed auricolare (*quae a Magno Domino meo dilecto (*Bakócz*) audivi...*) ci dice che la raccolta di capolavori dei secoli XIII-XVI, toccata in eredità a Nicola duca di Siklos, fu un *donum Sanctissimi Patris Nostri Leonis dicimi* (sic) al primate; alcuni testamenti e dichiarazioni di discendenti recenti del duca Nicola, che riflettono tradizioni di famiglia, dicono, invece, che essa fu data dal papa al primate *in the compensation for the 22 wagonloads of gold treasure robbed from him in 1513.*

Ne riparleremo fra poco.

4. Nel 1514, l'esercito crociato, allestito dal Bakócz e comandato dal valoroso Giorgio Dozsa, è pronto. Ma l'impresa, come si sa, fallisce, per colpa della nobiltà magiara. I *Kuruc,* o crociati, invece di marciare contro i Turchi, devono affrontare un altro esercito cristiano, al soldo dei nobili e al comando del sanguinario Zapolia: essi vengono circondati e massacrati a Temesvar. Tra i prigionieri fatti dallo Zapolia c'è anche il Dozsa, che viene messo a morte tra atroci torture. Da crociata contro gli infedeli, nonostante gli sforzi del legato papale, l'iniziativa si era trasformata in guerra sociale, dei poveri contro i ricchi, dei servi della gleba contro i proprietari terrieri. Moltissimi *Kuruc* erano contadini, che avevano abbandonato le terre anche nella speranza di migliorare la propria condizione sociale: i danni materiali, per la desolazione delle campagne e la perdita dei raccolti, nella drastica diminuzione della mano d'opera, provocarono una durissima reazione da parte dei nobili terrieri, decisi ad impedire la crociata ad ogni costo, anche a prezzo di una guerra fratricida, nonostante la presenza incombente del Turco, che ne avrebbe approfittato. I nobili terrieri, poi, dovettero cogliere al volo anche l'occasione di vendicarsi del Bakócz, animatore della crociata, il quale, cancelliere del re, era il vero padrone del regno e si era reso odioso per il durissimo fiscalismo: *eo cancellario,* ci dice il cappellano *Cherubin,* non pochi nobili erano stati ridotti alla miseria: *nobiles Hungaros servos terris carentes fecit, ut vectigalia penderent herariumque eius complerent...*

Il fallimento della crociata (e anche della politica del Bakócz?) e l'imprevedibile esito di essa, disastroso per il popolo magiaro e, a lungo, per gli interessi della cristianità in quel settore (il massacro di Temesvar prelude alla sconfitta di Mohacs), non fiaccarono l'animo veramente indomabile dell'ultrasettantenne primate (l'anno dopo, infatti, nel 1515, lo si trova a Vienna, ad una dieta per l'organizzazione di un'altra crociata

(8)), ma gli infersero senz'altro un colpo terribile: *post caedes a Verboczi et Zapolyai perpetratas, magno angore conscientiae vexatus est.* Il solito cappellano *Cherubin* ce lo descrive molto vivacemente, quasi aggirantesi, in quei giorni, nei saloni del suo palazzo, in preda ad una profondissima amarezza e sconforto: *vicerunt nos inimici nostri! ...*, andava ripetendo; *sine centum milibus Hungarorum caesis, patriam Hungaricam defendere a Turcis nequimus...*; rampognava violentemente i suoi connazionali per lo scarso amore di patria: *pauci in patriam defendendo sumus! ...*; non riusciva a capacitarsi *quomodo tanti iniqui nobis esse possent in patria nostra!* e come mai i discendenti dell'Unyadi fossero così degeneri: *quomodo illi Iohanni Hunyadi, qui Turcas saepe devicit, filius talis esse potuit, qui pro alienis commodis* (degli Absburgo, che usurpavano le terre magiare?) *praëtiosum sanguinem Hungaricum profundens ad hostens* (sic) *transierit! ...*

Il ricordo di Temesvar lo perseguiterà fino alla fine e, morente, non dimenticherà i *Kuruc* del 1514: volle per testamento che una corona d'argento venisse deposta sulla tomba del valoroso sfortunato Dozsa: *coronam argenteam*, dice il *Cherubin, quam ad sepulcrum Dozsae destinaverat Magnus Dominus Noster, Temesvariam missi.* E la lotta contro i Turchi rimase il suo pensiero dominante: sempre per testamento, lasciò al re 100.000 fiorini a tale scopo, ridotti misteriosamente il giorno dopo la sua morte a soli 40.000: *quadraquinta* (sic) *milia tantum inveniebamus, sexaginta milia ex oculis elapsa sunt!* dice sempre il suo cappellano.

Non ignorò gli altri nemici della sua patria, tra i quali i nobili absburgici, dei quali per altro l'Ungheria aveva bisogno contro gli infedeli. Con la scusa e l'occasione della crociata, molti avventurieri stranieri, *peregrini homines et vagi*, e gli stessi inviati dall'imperatore a governare i distretti magiari, saccheggiavano e usurpavano terre e case, scacciandone i legittimi e tradizionali proprietari: *princeps* (sic) *qui ex terris externis venerunt regnique gubernationem habent ... Hungaros antiquos tantum extorres reddebant...* Tutti costoro vedevano in lui l'*inimicum suum capitalem*, perché, durante il suo governo, *eo cancellario, coercebantur*, venivano rintuzzati.

5. Il cardinale primate d'Ungheria Tamás Bakócz, figlio d' un servo della gleba, cancelliere del regno e conte di Erdody, lascia morendo ricchezze immense, difficilmente valutabili, ra-

(8) ID., pag. 318.

re, per la consistenza e per la varietà, anche per la sua epoca. Possedeva terre, castelli, ori, argenti, arredi sacri, libri, denaro liquido, capolavori di Maestri italiani e stranieri, ...

Dei 100.000 fiorini lasciati a Ladislao II per la ripresa della crociata contro i Turchi, e subito ridotti a 40.000 all'indomani della morte del Bakócz, a cadavere ancora caldo (*cum ne refrigeratus quidem Magnus Dominus Noster est...*), ho già detto.

Le sue terre, dislocate in venti distretti magiari (Koros, Saros, Varad, Zagrab, ...) abbracciavano un sesto dell'intero territorio della nazione ungherese! Nella gelosa difesa dell'integrità territoriale ed etnica della sua patria (*omni tempore in conservando Hungaros laborabat*), farà in modo che queste terre, alla sua morte siano occupate da Ungheresi e non da stranieri: *in praedis eius familiae Hungaricae possessores factae sunt, et non peregrini homines vagi* (gli avventurieri stranieri, di cui ho parlato appena sopra).

A Ludovico il Moro Sforza, *vicecomes dux Bari ducatus gubernator,* lascia in ricordo, per la sua fedele amicizia, il ritratto che gli aveva fatto Raffaello nel 1512 a Roma, racchiuso in una cornice d'oro (o dorata?): *imaginem suam a Raphaele pictam, tabula auro marginata inclusam,* ... Con ogni probabilità si deve trattare del quadro segnalato negli inventari, fatti redigere dagli ultimi eredi del Bakócz e del duca di Siklos Nicola qualche decennio fa, con la dicitura (impropria o almeno inadeguata, in quanto più attenta alla cornice che al... contenuto!): *gold frame with the portrait of our ancestor Count Thomas Erdody Bakocz, prince-primate of Hungary, painted by Raphael (1512).* In questo caso, data la presenza di questo ritratto ancora oggi nei beni degli eredi di Nicola Pongracz, si deve concludere che la volontà testamentaria del primate non venne rispettata, che il ritratto raffaellesco non venne consegnato allo Sforza, e che esso non ritornò mai più in Italia.

Tra le altre cose lasciate in eredità dal Bakócz, e arrivate fino ai nostri giorni, si trovano sei calici d'oro ornati di pietre preziose; tre calici ugualmente d'oro ma senza ornamento di pietre preziose; un ostensorio d'oro; due sigilli primaziali rotondi e uno ovale d'oro; un anello d'oro di Mattia Corvino (o Mattia *with Raven crest*); tre Bibbie del 1501 e 1507; nove rivestimenti di messali ricamati in oro; l'anello primaziale; due aquile d'oro alte 35 cm, dono del duca di Milano (Ludovico il Moro?); la « prima statua » scolpita da Michelangelo, un putto che ride, e una statua di Donatello; la raccolta delle leggi di Mattia Corvino in 27 volumi, dal 1477 al 1484, ... Forse appartengono all'eredità del Bakócz anche diverse migliaia di monete

d'oro coniate sotto Mattia Corvino, l'armatura dello stesso Mattia Corvino, decine e decine di armature turchesche, scimitarre ornate di gemme, stendardi, ...

Ma la parte principale dell'eredità del primate Tamás Bakócz, arrivata fino ai nostri tempi, è costituita dalla pinacoteca di Leone X, donata al Bakócz dal papa o datagli in compenso dell'oro dei *duo et viginti plaustra.*

6. Di essa abbiamo notizie da una lettera del cappellano *Cherubin*, del 1521, e da alcuni inventari e testamenti recenti; questi ultimi sono in mano nostra in fotocopie di traduzioni inglesi legalizzate.

All'indomani della morte del primate Bakócz, il suo cappellano ed esecutore testamentario *Cherubin*, italiano di origine ma *ex corde eius* (cioè del Bakócz) *benigno Hungarus factus*, rispondendo ad una lettera di Lodovico il Moro Sforza governatore di Bari indirizzata al primate e giunta dopo la sua morte, parla di una *piniacotheca*, dono di Leone X, andata in eredità a Nicola, *princeps Sikloviensis, devictor Turcarum, Magni Domini Nostri materno genere frater natu minor, omnibus magis dilectus*; ed aggiunge che, tra gli altri capolavori, in detta pinacoteca si possono vedere una Madonna dipinta da Raffaello, detta *Madonna Bakocziensis*, un *simulacrum arae maximae* (una pala d'altare maggiore?), già vista in precedenza dallo Sforza, con Cristo affiancato da un soldato romano (un *Ecce Homo* o una *Flagellazione*?), bellissimo, dipinto da Michelangelo; e un San Giovanni Battista detto *in carcere*, patrono di Firenze, dipinto sempre da Michelangelo su una *lamella aurea rotunda* (o, più verosimilmente, di rame: cfr. più avanti).

In un testamento di alcune decine d'anni fa troviamo dapprima ricordato che *The Medici Pope, Leo X, presented to him the worldfamous collection of paintings of the Medici family, consisting of many hundreds of works, the works of masters such as Michelangelo, Raffaello, Leonardo da Vinci, Fra' Angelico, Perugino, Tiziano, Masaccio, Palma il Vecchio, Giotto, Bellini, Giorgione, Botticelli, Correggio, Sebastiano del Piombo, ...*; e poi aggiunto in allegato un dettagliato inventario delle singole opere, nelle loro misure e dimensioni e nel materiale pittorico, senza descrizione iconografica o contenutistica. L'inventario è presentato come *The Medici paintings*, posseduti dagli eredi di Nicola duca di Siklos, che a sua volta li aveva ereditati dal primate Bakócz.

Mi limito a riportare lo scarno elenco, permettendomi di

segnalare in anticipo che la *lamella aurea rotunda* (in realtà, di rame) dipinta da Michelangelo, di cui parla il cappellano *Cherubin* nel 1521 e da me ricordata poco sopra, è presente in questo inventario al numero 87.

1.	Duccio di Buoninsegna	—	cm	122×84	—	tela
2.	Duccio di Buoninsegna	—	cm	96×76	—	tavola
3.	Giotto	—	cm	47,2×62,8	—	tela
4.	Giotto	—	cm	86×125	—	tela
5.	Simone Martini	—	cm	65×85	—	tavola
6.	Simone Martini	—		s.m.	—	tavola
7.	Lorenzetti Ambrogio	—	cm	49,5×70	—	tavola
8.	Lorenzetti Ambrogio	—	cm	55×75	—	tavola
9.	Spinelli Aretino	—	cm	40×55,5	—	tavola
10.	Gentile da Fabriano	—	cm	75×85	—	tavola
11.	Gentile da Fabriano	—	cm	48×60	—	tavola
12.	Lorenzo Monaco	—	cm	96×145	—	tavola
13.	Lorenzo Monaco	—	cm	26×46	—	tavola
14.	Paolo di Giovanni Fei	—	cm	72×89	—	tela
15.	Masolino	—	cm	59×75	—	tavola
16.	Pisanello	—	cm	45×65,5	—	tavola
17.	Pisanello	—	cm	36,5×59,2	—	tavola
18.	Fra' Angelico	—	cm	14,5×33,7	—	pannello
19.	Fra' Angelico	—	cm	14,5×33,7	—	pannello
20.	Domenico di Bartolo	—	cm	130×160	—	tavola
21.	Domenico di Bartolo	—	cm	85×120	—	tela
22.	Sassetta	—	cm	70×85	—	tela
23.	Paolo Uccello	—	cm	145×160	—	tavola
24.	Paolo Uccello	—	cm	55×75	—	tavola
25.	Paolo Uccello	—	cm	122×148	—	tela
26.	Masaccio	—	cm	13,1×15,3	—	tela
27.	Masaccio	—	cm	28,4×40	—	tavola
28.	Fra' Lippo Lippi	—	cm	35×48	—	tela
29.	Fra' Lippo Lippi	—	cm	60×75	—	tavola
30.	Domenico Veneziano	—	cm	58,5×75	—	tavola
31.	Domenico Veneziano	—	cm	35,2×45	—	tavola
32.	Antonio Vivarini	—	cm	52×70	—	tavola
33.	Antonio Vivarini	—	cm	28×45	—	tela
34.	Piero della Francesca	—	cm	75,5×95	—	tavola
35.	Piero della Francesca	—	cm	50×65	—	tavola
36.	Benozzo Gozzoli	—	cm	125×150	—	tavola
37.	Francesco Pesellino	—	cm	38×57	—	tavola
38.	Iacopo Bellini	—	cm	75×95	—	tavola
39.	Baldovinetti Alesso	—	cm	52×70	—	tavola
40.	Baldovinetti Alesso	—	cm	65,5×85	—	tavola

41.	Gentile Bellini	—	cm	42,5×65	—	tela
42.	Gentile Bellini	—		s.m.	—	tavola
43.	Pollaiolo Antonio	—	cm	28,5×40	—	pannello
44.	Pollaiolo Antonio	—	cm	32,5×45	—	tela
45.	Cosimo Tura	—	cm	45×55	—	tavola
46.	Cosimo Tura	—	cm	32×48	—	tela
47.	Antonello da Messina	—	cm	56×68	—	tavola
48.	Antonello da Messina	—	cm	48,5×65	—	tela
49.	Giovanni Bellini	—	cm	128×145	—	tavola
50.	Giovanni Bellini	—	cm	45×75	—	tela
51.	Mantegna Andrea	—	cm	70×85	—	tavola
52.	Mantegna Andrea	—	cm	45×75	—	tela
53.	Crivelli	—	cm	48,5×65	—	tela
54.	Crivelli	—	cm	55,7×75	—	tela
55.	Andrea Verrocchio	—	cm	145×180	—	tavola
56.	Andrea Verrocchio	—	cm	78,5×115	—	tavola
57.	Francesco di Giorgio	—	cm	69×85	—	tavola
58.	Matteo di Giovanni	—	cm	75,5×96	—	tavola
59.	Matteo di Giovanni	—	cm	48,5×75	—	tavola
60.	Signorelli	—	cm	42×65	—	tela
61.	Botticelli Sandro	—	cm	110×145	—	tela
62.	Botticelli Sandro	—	cm	56,5×75	—	tela
63.	Perugino Pietro	—	cm	35×48,2	—	tela
64.	Perugino Pietro	—	cm	45×68,3	—	tela
65.	Perugino Pietro	—	cm	38,7×44,5	—	tela
66.	Alvise Vivarini	—	cm	42×56	—	tavola
67.	Alvise Vivarini	—	cm	28×36	—	tela
68.	Ghirlandaio Domenico	—	cm	55,5×68,5	—	tavola
69.	Ghirlandaio Domenico	—	cm	42,5×56	—	tela
70.	Leonardo da Vinci	—	cm	44,6×58,1	—	tela
71.	Pinturicchio	—	cm	52,4×64,6	—	tavola
72.	Pinturicchio	—	cm	36,5×48,7	—	tela
73.	Gerard David	—	cm	38,7×44,4	—	tavola
74.	Carpaccio Vittore	—	cm	28,7×35,5	—	tela
75.	Carpaccio Vittore	—	cm	38×44,5	—	tela
76.	Filippino Lippi	—	cm	65,5×75,2	—	tavola
77.	Filippino Lippi	—	cm	48,5×56,7	—	tela
78.	Lorenzo Costa	—	cm	105×115,5	—	tavola
79.	Lorenzo Costa	—	cm	52,3×67,5	—	tela
80.	Cosimo di Piero	—	cm	62×75	—	tela
81.	Massys	—	cm	38,5×45	—	tela
82.	Massys	—	cm	52,5×42,3	—	tela
83.	Albrecht Dürer	—	cm	68,7×80,5	—	tela
84.	Albrecht Dürer	—	cm	52,5×65,3	—	tela
85.	Fra' Bartolomeo	—	cm	44,5×56,7	—	tela

86.	Fra' Bartolomeo	—	cm	45,2×58,5	—	tela
87.	Michelangelo Buonarroti	—	cm	23,5×23,4	—	tondo di rame
88.	Bernardino Luini	—	cm	28,5×40	—	tela
89.	Bernardino Luini	—	cm	38,7×56,5	—	tela
90.	Bernardino Luini	—	cm	68,5×90,2	—	tela
91.	Giolfino	—	cm	65×85	—	tavola
92.	Tiziano Vecellio	—	cm	116,6×99,5	—	tela
93.	Giorgione	—	cm	48,5×63,5	—	tela
94.	Giorgione	—	cm	55,7×75,2	—	tavola
95.	Sodoma	—	cm	24,6×38,5	—	tela
96.	Sodoma	—	cm	42,5×56,5	—	tavola
97.	Dosso Dossi	—	cm	86,2×96,3	—	tavola
98.	Palma il Vecchio	—	cm	49,4×58,7	—	tela
99.	Lorenzo Lotto	—	cm	79,5×98,4	—	tela
100.	Lorenzo Lotto	—	cm	136×155	—	tavola
101.	Ghirlandaio Ridolfo	—	cm	45×56	—	tela
102.	Raffaello Sanzio	—	cm	86,2×114	—	tela
103.	Girolamo Romanino	—	cm	24,5×38,3	—	tela
104.	Girolamo Romanino	—	cm	52,5×70	—	tavola
105.	Girolamo Romanino	—	cm	55,6×68,5	—	tavola
106.	Sebastiano del Piombo	—	cm	28,3×35,6	—	tela
107.	Sebastiano del Piombo	—	cm	28,1×35,2	—	tela
108.	Andrea del Sarto	—	cm	76,8×102,5	—	tela
109.	Andrea del Sarto	—	cm	116×135	—	tela
110.	Giulio Romano	—	cm	52,7×74,5	—	tavola
111.	Giulio Romano	—	cm	68,5×85,2	—	tavola
112.	Giulio Romano	—	cm	36,4×62,5	—	tela
113.	Correggio	—	cm	42,6×50,5	—	tela
114.	Correggio	—	cm	76,8×102,5	—	tela
115.	Raffaellino del Garbo	—	cm	68×79,6	—	tela

Sempre alla cortesia dell'Amico Francesco Ribaudo devo un secondo inventario, molto più ampio del primo già riportato, ricco di oltre 600 voci di capolavori di Maestri dei secoli XVI-XX, di proprietà della stessa famiglia, e facenti parte della pinacoteca allestita durante i secoli dai discendenti del Bakócz, in continuazione di quella Medicea.

Ne stralcio le opere dei Maestri già ricordati nel precedente elenco, anche se esse non rientrano nell'ambito tematico di queste note, non essendo appartenute al primate e quindi a Leone X.

1.	Correggio	—	cm	41,9×50,6	—	tela
2.	Correggio	—	cm	36×24	—	tela

3.	Correggio	—	cm	45×31	—	tela
4.	Michelangelo Buonarroti	—	cm	36,8×46	—	tela
5.	Palma il Vecchio	—	cm	58×75	—	tela
6.	Palma il Vecchio	—	cm	55,9×69,2	—	tela
7.	Palma il Vecchio	—	cm	47,8×64,6	—	tela
8.	Raffaello Sanzio	—	cm	63,8×48,5	—	tela
9.	Raffaello Sanzio	—	cm	67×86	—	tela
10.	Raffaello Sanzio	—	cm	62×85	—	tela
11.	Sebastiano del Piombo	—	cm	34×28	—	tela
12.	Sebastiano del Piombo	—	cm	44×60	—	tela
13.	Sebastiano del Piombo	—	cm	55×95	—	tela
14.	Tiziano Vecellio	—	cm	122×99,2	—	tela
15.	Tiziano Vecellio	—	cm	103×127	—	tela
16.	Tiziano Vecellio	—	cm	100,4×116,9	—	tela

7. Aggiungo, sempre per completezza, la trascrizione della lettera del cappellano *Cherubin*, del 1521 da Esztergom, allo Sforza, che costituisce, per ora, la nostra principale fonte di informazione, contemporanea o quasi agli avvenimenti relativi alla *piniacotheca* di Leone X passata al Bakócz.

Le ... stranezze, per così dire, grafiche e grammaticali latine non sono del ... proto, né si devono a difficoltà di lettura delle fotocopie: sono proprie dell'autore della lettera, cioè del *Cherubin.*

Excellenci.

Ludovicus Maurus Sforza vicecomes dux Bari ducatus gubernator.

Epistolam Excellentiae tuae, quam Magno Domino Nostro misisti, in manus sumere non potuit: cor eius, pro veritate palpitans, conquievit animunque nobilem Augustissimo Creatori reddidit.

In altissimo doloro nostro, Excellentiae tuae quoque servus fidelis ego litteris respondeo.

Significationem Excellentiae tuae pictorem Madonnarum pulcherrimarum Raphaelem non fato concessisse, magna cum opinione legi. Utrum Michelangelo, cui palam et publice pudor innumerabiliter iniectus erat, non eodem casu effligetur?

Nicolaus princeps Siklosiensis, devictor Turcarum, Magni Domini Nostri materno genere frater natu minor, omnibus ma-

gis dilectus, hereditate accepit piniacothecam donum Sanctissimi Patris Nostri Leonis dicimi, et cum ea pulcherrimam a Raphaele pictam Madonnam, quae dicitur Madonna Bakocziensis, simulacrumque arae maximae, quo Excellentia tua quoque oblectabaris, Dominum Iesum cum milite Romano, pulcherrimum Mighelangelonis, itemque quoddam Sanctus Iohannes Baptista in carcere dictum, Sanctum Defensorem Florentiae, in lamellam auream rotundam a Mighelangelone pictum.

Aduc saluti est quod non distractae hae deliciae sunt, ut opes Magni Domini Nostri dilectissimi sollicite custoditae, quas per omnem vitam conservavit et nunc dissipatae sunt.

Atqui opus regno esse posset illis, quia periculum impendet nobis a Turcis et dominis eminentibus in testamento diligentibus; cum ne refrigeratus quidem Magnus Dominus Noster est, qui centum milibus auri regem honoraverat, ad missionem iam quadraquinta milia tantum inveniebamus, sexaginta milia ex oculis elapsa sunt.

Coronam argenteam, quam ad sepulcrum Doszae destinaverat Magnus Dominus Noster, Temesvariam missi.

Excellentiae tuae, quod erat Magno Domino Nostro fidells, in memoria imaginem suam a Raphaele pictam, tabula auro marginata inclusam, legavit.

Ego unum annum adhuc Strigonii manere optarem, postea Cracoviam ibo, ut domum a Magno Domino Nostro mihi legatam acciapiam.

In hac terebat annos theologicos, simul et necessarius eius comes Franciscus ibi vivens invitavit.

Nunc, post mortem eius, audiebam calumnias olim amicorum invidi factorum: quamquam Magnus Dominus Noster sextam habebat partem regni in viginti comitatibus, in praediis eius familiae Hungaricae possessores factae sunt et non peregrini homines vagi.

Magnus Dominus Noster omni tempore sciens faciebat omnia, crucigeroque exercitu instructo et Georgio Dozsa duca, regno expulsurus peregrinos qui Hungaros antiquos tantum extorres reddebant.

Post caedes a Verboczi et Zapolyai perpetratas magno angore conscientiae vexatus est: «vicerunt nos inimici!», dicebat,

« sine centum milibus Hungarorum caesis patriam Hungaricam defendere a Turcis nequimus! ». Saepenumero querebatur quod pauci « in patriam defendendo sumus, quomodo tanti iniqui nobis esse possent in patria nostra! ». « Quomodo illi Iohanni Huniad, qui Turcas saepe devicit, filius talis esse potuit qui, pro alienis commodis, pretiosum sanguinem Hungaricum profundens ad hostens transierit! ».

Nobiles Hungaros servos terris carentes fecit, ut vectigalia penderent herariumque eius complerent.

Princeps, qui ex terris externis venerunt regnique gubernationem habent, inimicum suum capitalem videbant in Magno Domino Nostro, quare eo cancellario coercebantur.

Omni tempore in conservando Hungaros laborabat, Summus Romanus Pontifex quoque ideo tantum fieri voluit ut patriam Hungaricam magnam redderet.

Quod volenti familia comitum Pangracz duo et viginti plaustra opum aurearum dedit, ut Summus Pontifex Romanus fieri posset.

Quae a Magno Domino meo dilecto audivi ego terrae Italicae natus, qui ex corde eius benigno Hungarus factus sum.

Capellanus Cherubin, Thomae e comitibus Erdody Bakocz, principis Hungariae, capellanus.

Scriptum est Strigonii, anno Domini millesimo quingentesimo vicesimo primo, medio mense iulio, cum significatione mortis Magni Domini Nostri.

In nomine Domini Iesus Christi. Amen.

(9)

L. S.

(9) A questo punto, nella traduzione inglese legalizzata, in mio possesso in fotocopia, leggo: *round seal of the count Thomas Erdody Bakocz, Prince-Primate of Hungary.*

ANTOLOGIA

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

CAPITOLO I

PARTE I

LA FEDE

Cardini e binari dell'ortodossia

1. LA REINCARNAZIONE IN NOI DI CRISTO, VERBO DI DIO
   Valore di vita - Assenso in termini di gnosi - Predicazione e professione di fede.
2. INTELLIGENZA E AMORE
   Il connubio verità-carità - La maternità dello spirito - Il cuore biblico.
3. LA FEDE CIECA ANTITESI DEL CUORE BIBLICO. I DIRITTI DI DIO
   Psicologismo e Cristianesimo - Fede certa e viva - La libertà religiosa - L'autorità apostolica.
4. MAGISTERO E DOGMI
   L'oggetto di fede divina - L'oggetto di fede divina e cattolica - La Chiesa e i dogmi - La mediazione d'obbligo.
5. LO SVILUPPO DOGMATICO
   Tempi e modi diversi - Il « sensus fidelium » - « Intellectus fidei ».
6. LA CLASSIFICAZIONE DEI DOGMI. AREA DEL MAGISTERO
   Le verità naturali di salvezza - Dai simboli ai dogmi - Magistero infallibile e magistero autentico - I decreti dottrinali.
7. CRITERI DI DIAGNOSI. ERESIE ED ERRORI
   Le formule - L'esegesi dei passi biblici - Capitoli e canoni - La scomunica.

1. LA REINCARNAZIONE IN NOI DI CRISTO, VERBO DI DIO.

Valore di vita

Il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, il Dio del Sinai (cfr. Es. III, 12, 14), il Dio del Verbo umanatosi che, a prescindere dai misteri, nell'ambito delle verità salutifere naturali, è anche il Dio dei filosofi, libra ai fastigi — attraverso la Rivelazione e la Fede, auspice un Magistero autentico — gli approdi dell'umana ragione, in termini di gnosi, in termini di vita.

Sintone le istanze di natura e di grazia, istanze degli uomini divenuti figli di Dio, trovano in Cristo, « auctor et consummator fidei » (Ebr. XII, 2), nel suo Corpo mistico, che è la Chiesa, le verità naturali e soprannaturali di salvezza (cfr. Gio. VI, 40; XVII, 3; I Tim. II, 4).

Verità di salvezza, kerigmatiche, non astratte, turgide d'un enorme valore di vita.

Il Cattolicesimo non è solo una religione che divulga l'economia redentrice del Verbo umanatosi, il messaggio evangelico. E' partecipazione alla salvezza: reale e vitale, personale, esistenziale, integrale. E' la reincarnazione di Cristo in noi.

Oggetto di fede è Cristo, Verità sussistente, Vita eterna, Incarnazione sacrifica e salvifica, donantesi a ciascuno di noi di *persona,* con la sua economia redentrice.

Il Cristo Verità vivificatoria che ci incorpora e concorpora a Sé, viventi di Lui, Pane Vivo, a livello di fede e di grazia, ma ancor più in seno all'Eucaristia, Sacramento del Corpo mistico.

A tal punto Cristo ci assimila da inserirci, oltre la morte, nell'eterna Vita della Trinità santissima, fontalmente, faccia a faccia, simili a Dio.

La fede — « sperandarum substantia rerum » (Ebr. XI, 1) — enuclea in germe la Vita eterna.

I nostri destini escatologici, l'apoteosi dell'uomo persona in anima e carne, la cristificazione suprema: ecco le « cose che si sperano ». Già presenziano quaggiù. Maturano di prosieguo, a livello di fede e di grazia, in seno all'Eucarestia. Si compiranno nel Dio Uno e Trino. La gloria dell'anima, all'epilogo dei secoli, investirà la carne risuscitata (1).

---

(1) Cfr. L. G. ROSSI, *L'Eucaristia,* Genova 1970, Ed. Stringa, pp. 145-169.

Assenso in termini di gnosi

Adesione a Cristo, « Verbum salutis » — Verità sussistente conosciuta e vissuta — la fede è, in prima linea, assenso in termini di gnosi.

Indubbio. La vita dello spirito segue la gnosi. Non avremmo partecipazione vitale e personale alla Salvezza, se a far strada non brillasse la luce d'un mentale assenso, limpida cognizione di causa.

« Chiunque *conosce* il Figlio e creda in Lui, ha la vita eterna, ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno... Tutti saranno *istruiti* da Dio: chi ascolta e *impara* dal Padre, verrà a me » (Gio. VI, 40, 45; cfr. Is. LIV, 13).

La grazia del Padre previene e sostiene la fede: « E' per la grazia che voi siete salvi, tramite la fede. E ciò non è da voi, ma dono di Dio » (Ef. II, 8; cfr. Gio. VI, 44; XV, 5; II Cor. III, 5).

Insta la grazia in termini di gnosi: « Abbiamo recepito non lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio, affinché *conosciamo* i doni che Dio elargisce » (I Cor. II, 12).

Lo Spirito di Dio è Luce: « Dio dà a voi spirito di sapienza e di rivelazione a *ben conoscerlo*. Voglia Dio *illuminare gli occhi* del cuor vostro, onde *sappiate* a qual speranza vi ha chiamati, qual dovizia di gloria vi riservi la sua eredità di mezzo ai santi » (Ef. I, 17-18).

Lì, sul piano della gnosi, limpida cognizione di causa, Dio inaugura la volontà di salvezza, olistica ed efficace: « Deus vult omnes homines salvos fieri et *ad agnitionem veritatis* venire » (I Tim. II, 4; cfr. II Tim. II, 25; III, 7; Tit. I, 1).

La fede dei XII in Cristo è luce di verità. Sempre: « A chi andremo noi, o Signore? Tu hai parole di vita eterna. Abbiamo creduto e *conosciuto* che tu sei il Cristo, Figlio di Dio... Adesso *sappiamo* che Tu sai tutto e crediamo che sei emerso da Dio » (Gio. VI, 69-70; XVI, 30).

Lapidariamente Paolo: « *Scio* cui credidi et certus sum » (II Tim. I, 12).

Cristo avalla siffatta fede: « Le parole che Tu mi desti, o Padre, io le ho date loro, ed essi le hanno accolte; davvero hanno *conosciuto* ch'io vengo da Te, hanno creduto che Tu mi hai mandato » (Gio. XVII, 8).

Verbo di Dio, Cristo è l'immagine del Padre, rivelazione e quindi itinerario al Padre: « Io sono la Via, la *Verità*, la Vita. Nessuno va al Padre se non per me. Se aveste conosciuto me, conoscereste anche il Padre mio. Ma adesso lo *conoscete*... Filippo, chi vede me, vede il Padre... Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me... Il Padre invierà

a voi lo Spirito di *Verità*... In quel giorno *saprete* ch'io sono nel Padre e voi in me ed io in voi» (Gio. XIV, 6-7, 9, 11, 17, 20).

La verità del Padre, dell'unigenito Figlio e dello Spirito schiude, feconda di salvezza, l'idea di vita eterna, polarizzandovi la fede in termini di gnosi: «Questa è la vita eterna: che *conoscano* Te, unico vero Dio, e colui che Tu hai mandato, Gesù Cristo» (Gio. XVII, 3).

A gradi, dal lume di fede al lume di gloria, la vita eterna eleva l'anima sino ai fastigi dell'intuizione di Dio, la Verità Beatitudine: «Ora noi *vediamo* Dio come in uno specchio, nell'ombra; allora invece lo vedremo faccia a faccia. Ora non lo *conosco* se non in parte; allora lo conoscerò pienamente, com'io sono conosciuto» (I Cor. XIII, 12; cfr. II Cor. V, 7; I Gio. III, 2)

Predicazione e professione di fede

Assenso mentale da tradursi in assenso vitale e personale, la fede è, in ultima analisi, un assenso *orale:* «Se a voce professi il Signore Gesù e credi in cuor tuo che Dio lo ha risuscitato dai morti, otterrai la salvezza. Ti giustifica la fede del cuore, ti salva l'annunzio d'una tal fede» (Rom. X, 9-10).

Assenso in termini di gnosi, la fede nasce dalla *predicazione:* «Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi» (Ib. 17).

Predicazione e fede si annodano indissolubili: «Così noi predichiamo e così voi credete... Se Cristo non è risorto, vana è la predicazione nostra, vana la vostra fede» (I Cor. XV, 11, 14).

A proporre ed imporre all'umana ragione le verità salutifere rivelate da Cristo, Incarnazione redentrice, è il magistero gerarchico. Tutte e singole, senz'alterarne d'un apice i nativi, cristallini valori: «Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae... *docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*... Qui crediderit, salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur... Ecce vobiscum sum, omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi» (Mtt. XXVIII, 19-20; Mc. XVI, 15-16).

Le parole di Gesù non mutano, né passeranno mai (cfr. Mtt. XXIV, 35).

Ligio al magistero gerarchico, testimone di Cristo, si dispiega il sacerdozio dei laici. Non dà requie l'annunzio dell'Evangelo, carico d'una responsabilità che fa tremar vene e polsi: «Se mi confesserete agli uomini, anch'io vi confesserò dinanzi al Padre mio che è nei Cieli; ma

vi rinnegherò dinanzi a Lui, se voi mi rinnegherete con gli uomini » (Mtt. X, 32-33; cfr. Mc. VIII, 38; Lc. IX, 26; XII, 8-9; II Tim. II, 12).

Banco di prova è la fede. Posta in palio la salvezza. Se la fede del cuore giustifica « hic et nunc », a salvarci in ordine alla vita eterna è l'annunzio d'una tal fede, che non soffre il più piccolo defalco: « Chi violerà sia pur l'infimo dei miei precetti e indetterà gli uomini a far egualmente, sarà tra i minimi nel Regno dei Cieli; chi invece lo pratichi e lo insegni, grandeggerà nel Regno dei Cieli » (Mtt. V, 19).

La storia della Chiesa registra anche ai vertici l'ignavia del silenzio, transazioni, conciliazioni, se non defezioni. Anche sui Papi e sui Vescovi incombe il giudizio di Dio.

Già Paolo raccomandava a Timoteo: « Ti scongiuro dinanzi a Dio e a Cristo Gesù, che giudicherà i vivi e i morti... Predica l'Evangelo, insisti di continuo, opportuno e importuno; refuta, rimprovera, esorta longanime, fermo in ogni genere di dottrina. Verrà tempo in cui non sopporteranno più l'Evangelo, ma, secondo i loro gusti malsani, per prurito di udire, seguiranno falsi maestri, stornando l'ascolto dalla verità e volgendolo ai miti. Tu vigila in tutto, supera fatiche ed ostacoli, adempi alla perfezione il tuo compito di evangelista » (II Tim. IV, 1-5).

2. INTELLIGENZA E AMORE.

Il connubio verità - carità

La vita cristiana è fede vissuta. « Verum est factum », dichiarava a buon diritto G.B. Vico.

Ai fini di attingere e possedere la verità, bisogna *farla* attraverso l'amore, viverla cioè, connaturarla in noi: « Chi *fa* la verità, esce alla *luce*... La mia dottrina non è mia, ma del Padre che mi ha mandato. Se *farete* la volontà di Lui, *conoscerete* che la mia dottrina è da Dio... Mi amano coloro che custodiscono e *osservano* i miei precetti... Dissero a Gesù: Tua madre e i tuoi fratelli vorrebbero vederti. Ed egli rispose: Madre mia e fratelli miei sono quelli che ascoltano la parola di Dio e la *mettono in pratica* » (Gio. III, 21; VII, 17; XIV, 21; Lc. VIII, 21; cfr. Gio. XIII, 17; Lc. X, 27-28; XI, 28; Mtt. V, 16, 19; VII, 21,24; Rom. II, 13; Giac. I, 22; II, 10; I Pt. II, 12).

Al razionalismo etico di Socrate il Cristianesimo contrappone il volontarismo attuoso di un'intelligenza aperta all'amore.

Chi, attraverso l'amore, fa la verità, di volta in volta, mentre l riscopre più ricca, la ritrova più sua, in linee personali e vitali.

L'intelligenza della fede — inculca il Vaticano II — è in misur dell'esperienza di vita (cfr. *Dei Verbum*, n. 8). « Fides est oboeditio qu homo se *totum* Deo committit » (ib., n. 5).

Se Dio è « Amore », l'uomo non può non divenire amore, di prosie guo, in Cristo che lo assimila a Sé: sino ad essere, oltre la morte, com Dio è, l'Amore.

La tradizione cattolica è messaggio e documentazione d'amore, d fede vissuta nel connubio verità-carità.

Dense di catechesi stagliano le due celebri formule del Vescov d'Ippona: « Amor est *plenitudo* scientiae... Caritas *novit* veritatem » (S Ag., *Confes.* VII, 10; *De Gen. c. Man.* II, 35; cfr. *De div. quaest.* LXXXIII 46, 2).

E S. Tommaso non rimase indietro: « Ex caritatis amore fit tot cognitio veritatis » (*In Jo.* V, 35).

La maternità dello spirito

L'intelligenza irradia le prime luci. Dà l'avvio, preludio e incoativ possesso. *Concepisce* la Verità del Verbo umanatosi. « Conceptum ».

Franerebbe in tronco la fede, neppure insorgerebbe, se non bal nassero quelle prime luci. La composita parabola del credo discende dipende di lì.

Si sveglia l'amore in quelle luci. Espleta il miracolo d'una mate nità dello spirito, diuturna, dolorosa e laboriosa gestazione che schiu de la Verità in un meriggio di luce. *Partorisce.* « Idea » (da "id", l'etim di "orao" = vedere).

Il vedere suppone la luce. E' l'evidenziarsi del Verbo, Incarnazion redentrice, in un verbo nostro: « idea seu verbum mentis ». Apoteosi d un'intelligenza gonfia d'amore, afflato e intuito del cuore biblico.

Saltano i canoni della logica. Non basta vedere per credere. E' ne cessario credere per vedere. A sostegno del credo non inside un *ved* empirico ed icastico, corporeo, ma il *vedo* del cuore biblico, l'occhi dell'anima ch'è lampada del corpo: « I puri di cuore vedranno Dio. Tu credi, Tommaso, perché hai visto. Beati coloro che credono senz aver visto » (Mtt. V, 8; Gio. XX, 29; cfr. Lc. XVI, 30-31; Gio. VIII, 47)

Così, sull'arco d'una maternità dello spirito, si snoda la vita cr

stiana. Fede vissuta in un amore ricolmo di luce. Vita eterna. Nascita e crescita in ciascuno di noi, i redenti, di Gesù Verbo di Dio, linfa di Verità e di Grazia: « Nell'unità di fede, traslucida intelligenza dell'Unigenito Figlio, sviluppiamo l'uomo adulto ai livelli della pienezza di Gesù... facendo la verità mediante la carità » (Ef. IV, 13, 15; cfr. Gal. V, 6).

La morte, col parto in Dio del nostro io cristiforme, ormai maturo, sigla la Pasqua celeste. La maternità dello spirito sboccia in vision beatifica. E' l'epilogo, il possesso definitivo ed esaustivo: « Triste è la donna in doglie. E' giunta la sua ora. Ma, non appena dà alla luce il bimbo, più non ricorda l'ambascia, e giubila, in quanto è nato un uomo » (Gio. XVI, 21; cfr. Lc. XI, 27-28; VIII, 20-21).

Il grido di Paolo programma la vita cristiana: « Sono crocifisso in Cristo. Non vivo io. Cristo vive in me. La vita, ond'io vivo in questa carne, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi amò e si sacrificò a redimermi » (Gal. II, 19-20; cfr. Gio. VI, 51, 56-57).

In moduli di amore, vitali e personali, più consapevoli di ascesi in ascesi, esplicitati, più liberi e responsabili, la Fede opera la cristificazione dell'io in Dio Uno e Trino. E' la soprannaturale biografia delle anime.

Il Verbo si reincarna in ciascuno di noi, vi ripete i misteri di Figlio dell'uomo. Siamo crocifissi in Cristo. Tutta la vita reca la sua kenosi. La morte sa di Calvario, cristificazione all'acme, in maturità di sviluppi. Sa di Pasqua, generandoci — adulto l'io nostro in Cristo, immagine vivente e fulgente del Verbo — tra le mani dolcissime di Dio Padre: « Simili a Lui, lo vedremo com'Egli è » (I Gio. III, 2).

Sfolgora il lume di gloria. Si dileguano i crepuscoli della fede. E' l'assenso di *visione*, l'Amen e l'Alleluia di un'intuizione adeguata di Luce alle fonti del Dio Uno e Trino, somma beatitudine in fruizione perenne di vita eterna a ribocco, amore saturo: laddove, mancipi, amore e vita si commisurano alla vision beatifica. Faccia a faccia, in Lui, vedremo con lo sguardo di Dio, ameremo col cuore di Dio (cfr. I Cor. XIII, 12; II Cor. V, 8; G.L. ROSSI, *Paradiso-Teologia dell'Oltretomba*, Torino 1959, pp. 251-59).

Il cuore biblico

« Corde creditur ad iustitiam » (Rom. X, 10; cfr. Gal. V, 6; Ef. IV, 15; Lc. VIII, 15; XXIV, 25; Giac. II, 14 ss.).

L'efficacia dell'amore e dell'intelligenza, gli approdi quindi, non corrispondono quaggiù. L'amore assume le dimensioni dell'essere che noi amiamo. L'intelligenza le dimensioni dell'uomo che conosce.

Conseguentemente, in ordine a Dio, poiché lo attinge coi limiti e nei limiti di idee finite, l'intelligenza non può non impoverirlo.

L'amore no. Spira sull'oggetto reale, l'essere, non già sulla copia mentale dell'oggetto, il pensiero. E cioè: affidandosi alla pur vaga percezione che in Dio vi è assai di più dei contenuti offerti dall'intelligenza, l'amore eleva l'anima all'empireo di Dio e si affigge in Lui, investendone la Maestà divina. Spalanca l'io in Dio al di là d'ogni limite dell'intelligenza (cfr. S. TOMMASO, *S. Th.* I, q. 82, a. 3).

La Fede giganteggia nell'amore, insufflante lo Spirito Santo (cfr. Rom. V, 5). Noi delibiamo la Beatitudine dei Cieli.

Il binomio « amore-cuore » inalvea — secondo lo stile scritturistico — tutta la psicologia dell'uomo.

Psicologia in larga parte recondita, non di rado equivoca, ribelle, che affiora di trafugo, non estranea comunque ai controlli d'una intelligenza sagace.

Estuano lì i segreti impulsi del subconscio e dell'inconscio, l'istinto polimorfo, le memorie ataviche, tendenzialità congenite, emotività, passionalità, slanci e climi affettivi; l'inquieto canovaccio dei fantasmi e dei ricordi in lievitazione febbrile, le dinamiche abitudini di vita, i mille moti spontanei, inavvertiti.

Psicologia che si acclara di idee, giudizi e raziocini, teatro di scelta a ragion veduta, di calcoli e azzardi, di leggi superne, diritti e doveri: psicologia non più dei sottosuoli, o dei varî stadi inframedi, ma delle vette, di attici ariosi con ampie terrazze, ove piovono i raggi del sole e, la sera, si contemplano le stelle.

Direbbesi l'*élan vital* di Bergson (2).

Corroborate dalla grazia, la riflessione impavida, la cauta mortificazione che educa e non reprime, l'autodominio virtuoso, disciplinano il binomio «amore-cuore», creano l'equilibrio d'una armonica psicologia.

Guai se l'uomo ripudia la luce dell'intelligenza, se divorzia dalla verità e dal Verbo di Dio. Animalizza.

Gli atti nostri non esplodono frammentari. Si articolano tra loro. Compaginano e organano l'io psicologico. Sana o abnorme, la psiche insta sistematica.

Non v'è atto che non riverberi la vita previa, tributario ad essa. Ciascuno di noi diviene ciò che fa. E', successivamente, l'epitome dei propri atti, la conclusione del sillogismo vita, d'un agire in chiave di

(2) Cfr. R. ASSAGIOLI, *Principi e metodi della Psicosintesi terapeutica*, Astrolabio Roma 1973, p. 16 ss.

« élan vital ». Io agisco per quel che sono e per quel che valgo. A livello di psiche sistematica — sempre — noi pensiamo, amiamo, sentiamo, meditiamo, optiamo, decidiamo e operiamo.

Un sol atto, se consapevole e libero, responsabile, ricapitola la persona, è la persona in atto, la persona nell'affermazione creatrice della personalità.

Un sol atto denunzia e determina di una persona l'acquisita personalità dell'io, i valori o i disvalori di uomo, e di uomo redento.

Di più. Non v'è atto che non ipotechi la vita futura, regista in maschera degli atti da farsi. Pesa sulla libertà di oggi la libertà di ieri, la strutturazione e la strumentazione d'una vita previa. Nondimeno, se l'uomo ha il coraggio di riflettere, se rischia un esame di coscienza allo specchio dell'intelligenza, se compie la sua scelta a ragion veduta in ossequio alle leggi dello spirito, la libertà di oggi ha stupefacenti rivalse.

Dirompono, nell'uomo che ha peccato ed è peccato, i paradigmi ferrei del vizio, i solchi uniformi, la mimica retrospettiva sconcia di abitudini tiranne, i meccanismi funzionali, sì da riscattarne la psicologia attraverso la « metanoia ».

Inoltre, nell'uomo onesto, la libertà di oggi — pungolo e flusso all'autodominio virtuoso — riplasma di continuo tutta la psicologia dell'io, la ritempra, la cesella più sincrona e più sintona, sfruttando le immense risorse dello spirito, i valori umani e cristiani che mutuano l'assolutezza del divino. Illimpidisce ed arricchisce il sillogismo vita, l'*élan vital* (3).

3. LA FEDE CIECA ANTITESI DEL CUORE BIBLICO. I DIRITTI DI DIO.

Psicologismo e cristianesimo

L'atto di fede convoglia in fiamme, pastosamente, musicalmente, tutta la psicologia dell'uomo, la persona e l'acquisita personalità. « Corde creditur ad iustitiam ».

Non è la fede dei modernisti: « Caecus religionis sensus e latebris subconscientiae erumpens, sub pressione cordis et inflexionis voluntatis moraliter informatae » (Dz. 2145).

(3) Cfr. L. LAVELLE, *La conscience de soi*, Parigi 1931, p. 113 ss.; L. G. ROSSI, *Il problema dell'azione*, Torino 1962, pp. 45-50, 59, 66, 84 ss., 143 ss., 191-192; ID., *La libertà religiosa:* « Renovatio », Ott. 1966, p. 23 ss.

Non è il salto nel buio degli esistenzialisti, un disperato credo che ratifica l'assurdo, di mezzo all'angoscia più cupa, epidemica sfiducia di nulla certa se non di se medesima, e di mezzo al naufragio, poiché se l'intelligenza è preclusa al noumeno, impari la ragione a qualsiasi vero, straniera dunque al Verbo di Dio, vaneggiano le stesse categorie concrete della vita, la coscienza e l'esperienza dell'io psicologico, le intuizioni, i sentimenti religiosi (4).

Seppur vitale e personale, la Fede è in linea prioritaria *razionale* adesione alle *verità* salvifiche rivelate da Dio. Un'adesione *certissima* « ob auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest » (cfr. Conc. Trid., Dz. 798; Conc. Vat. I, Dz, 1789 ss., 1810 ss.).

A tal segno che non si dissolve la Fede — atto, non virtù — anche se è morta in noi la carità (cfr. S. TOMMASO, *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1; Conc. Trid., Dz. 838).

Cristo è *la* « Verità » del Padre e la testimonia (Gio. XIV, 6; XVIII, 37). Le parole di Cristo non sono impressione o sentimento. Scolpiscono, definiscono verità immutabili (Gio. XVII, 17; Mtt. XXIV, 35). Reclamano la Fede in ordine alla vita eterna, pena la dannazione. A proporle ed imporle a noi, sul piano della ragione umana, integre, cristalline, senz'alterarle d'un apice, sarà il magistero da Lui istituito (Mtt. XXVIII, 19-20; Mc. XVI, 15-16).

Annunzio del Verbo di Dio, d'ogni verità che salva, il Cristianesimo è egualmente — in linea prioritaria — « dottrina ». E' Vangelo e Magistero (cfr. Rom. X, 14-17; Tit. I, 1, 9, 14; I Tim. II, 4, 7; III, 15; IV, 3, 6, 16; VI, 3-5; II Tim. II, 2, 7, 8, 10, 15, 18, 25; III, 7-8; IV, 3-4).

La Fede in Cristo, a stringere i nodi, infeuda il conoscere. Oscuro, circospetto e circoscritto, ma un conoscere razionale (cfr. I Cor. XIII, 12; Rom. XII, 1; I Pt. III, 15): « gnosi » (cfr. I Pt. I, 12, 25; II Pt. I, 2-3, 8, 16; II, 20; III, 18).

Razionale conoscere che la grazia, stimolo e ausilio, sovrannaturalizza, illuminato dal Verbo di Dio, incrementato dallo Spirito Santo (cfr. Gio. VI, 45; Ef. I, 17; I Cor. II, 12; II Cor. III, 5).

« A erudirti dentro, Maestro dell'anima, è Cristo. Se non c'è questa ispirazione ed unzione di Cristo, vuote risuonano al di fuori le parole » (S. AG., *In Jo. III*, 13; cfr. ib. XXVI, 7).

Rettitudine d'intelligenza e grazia suggellano la Fede nella verità (cfr. II Tess. II, 13; I Tim. I, 4, 5, 19; II, 15; II Tim. I, 5; III, 8; Tit. I, 13; II, 2).

(4) Cfr. L. G. ROSSI, *Paradiso*, o.c., pp. 33-36, 409-14.

Così al Cristianesimo, dottrina ortodossa, l'Apostolo contrappone la falsa intelligenza del Vangelo, la dottrina eterodossa (cfr. I Tim. I, 3, 19; IV, 1; VI, 3, 10, 20-21; II Tim. IV, 4).

Esplicita, in ultimo, la Parola di Dio convalida i poteri che ha la ragione umana di conoscere obiettivamente — in termini noumenici, seppur analogici — la Verità infinita, Essere e Attributi, desumendoli dalle verità di natura, ove Dio li rifrange.

Scrive Paolo ai Romani, cap. I, vv. 19-20: « Quod notum est Dei (in greco « tò gnostòn » = la *gnosi* di Dio), manifestum est illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia (in greco « aorata » = i dati metempirici o metafisici) enim ipsius, a creatione mundi (in greco « apò ktiseos » = fin dagli inizi), per ea quae facta sunt, intellecta (in greco « nooumena » = l'uso o dialettica del raziocinio) conspiciuntur... ita ut sint inexcusabiles ».

Il discorso di Paolo riguarda i gentili. Non è quindi in gioco la fede. Essi possono e devono — mediante il raziocinio — dalle perfezioni degli effetti, le creature terrestri, risalire alla perfezione antonomastica del loro Artefice, l'uno ed unico Dio. Se non vi arrivano, idolatri, nulla può scagionarli.

Tre principi guidano il raziocinio a Dio: la causalità, la partecipa zione dell'essere, l'analogia di proporzionalità (« analogos »: cfr. Sap. XIII, 5). Tre principi che la Bibbia suffraga ed evoca a iosa (cfr. Ps. VIII, 3 ss.; Is. XLII, 5; XLV, 18; Sap. XIII, 1-15; Att. XIV, 17; XVIII, 26-28).

Il Vaticano I, nell'ambito dei moduli e dei regoli sanciti dal Verbo di Dio, dogmatizzò i poteri dell'umana ragione: poteri idonei all'essere, capaci di spingersi alle soglie di Dio Trascendente, Verità infinita, d'impadronirsi a fortiori di qualsiasi verità di natura. Li dogmatizzò a condanna del kantismo agnostico e di innumeri scuole satelliti che, esautorata l'intelligenza, disumanizzavano l'uomo (cfr. Dz. 1785, 1806).

Fede certa e viva

« La ragione precorre la fede » (S. AG., *Ep. 120,* 3). Garantisce il sapere che è avamposto e vestibolo al credere. Dimostra veri i segni o motivi di credibilità, miracoli e vaticini in specie, le carte d'identità divina (cfr. Mtt. VII, 15-22; Gio. V, 39; VII, 17; X, 37-38; Rom. XII, 1; I Tess. V, 21; I Gio. IV, 1; I Pt. III, 15).

« Scio cui credidi et certus sum » (II Tim. I, 12).

O la fede ha basi storiche e filosofiche inconcusse, che avallano il testimone; o è fede cieca d'un vago sentimento aleatorio (cfr. Vat. I, Dz. 1790-91; 1799; 1812).

Sempre, nonché all'esordio, in seguito, la Fede è adesione *razionale:* « Intelligo ut credam, credo ut intelligam » (S. AG., *Sermo 43,* 9).

Affulge la verità, condizione, contenuto, difesa ed anima d'una libertà autentica, di tutta la psicologia dell'uomo. Verità vissuta in libertà d'amore, la Fede enuclea e svolge la personalità a livello di grazia.

Lungi dal ridurre il « sì » ad un rapporto generico con la Parola di Dio, Verità astratta, la virtù della Fede è il rapporto di *ciascuno di noi* con *Dio che parla,* col Verbo in persona, Verità vivente e vivificatrice. E' adesione razionale, ma insieme vitale e personale. Adesione esistenziale.

Un rapporto di persona a persona. Un rapporto di vita, in cui l'intelligenza, turgida d'amore, edotta dall'esperienza, eclatando, traduce tutta la psicologia dell'io nella pienezza d'un « sì » che ha lampi d'intuizione splendidissima, indefinibile, e che è unione di cuori, comunione di Dio in noi e di noi in Dio (cfr. Gio. VI, 57-58; Gal. II, 20).

L'« esprit de finesse » di Pascal eccita e lievita l'« esprit de géometrie » di Descartes, arido, se non ipocrito.

Anche se infausti, psicologismo, modernismo ed esistenzialismo hanno reso un servigio all'intelligenza e all'esperienza della Fede col mettere a fuoco aspetti obliati da non pochi cattolici, non sufficientemente meditati e apprezzati.

Tali aspetti, in sé validi, però, avulsi dall'ovvia contestualità d'una psiche prismatica e sistematica, impazziscono, ostili gli uni agli altri, in lizza feroce, eslege.

I paladini del subconscio li isolano appunto, li arroventano di mistici entusiasmi, di iperboli messianiche, li entificano a codici dell'uomo di guisa che — poli di un'adesione passionale e non razionale — deflagrino provocatori, rivoluzionari, carichi d'un fascino enorme. E' la loro fortuna. E' il loro dramma.

A respiro ecumenico, sul filo del dialogo, la Fede incalza il recupero, la riconsiderazione e la rivalutazione di tali aspetti. Ma l'ecumenismo non è un eclettico irenismo di comodo, tregua fittizia. Sbaglieremmo di grosso se, ratificandoli siccome sono « hic et nunc », parti che usurpano la funzione del « totum », li giustapponessimo ibridi. Bisogna reinserirli nel sistema, alle rispettive sedi e mansioni, aspetti molteplici di un'intiera verità, laddove, non più nemici, si cointendono fecondi in una fittissima rete di vicendevoli scambi fraterni. « Tibi contradico ut *totum* possideas ».

Le eresie incentivano ad approfondire il messaggio di Cristo.

« Oportet haereses esse » (I Cor. XI, 19).

Non è lo sviluppo triadico di Hegel, o silloge degli opposti, a dirimere l'*hiatus* di aspetti del Credo sconvolti e degeneri, ribelli. E' la dialettica delle parti in relazione al « totum ». Aggredite dalle eresie, la Fede e le verità di Fede « diligentius inquiruntur, clarius atque invicem intelliguntur, instantius praedicantur » (S. AG., *De civ. Dei,* XVI, 2: PL XLI, 477; *Enar. in Ps. LIV,* 22: PL XXXVI, 643. Cfr. R. LE SENNE, *Obstacle et valeur,* Parigi 1934, p. 72 ss.; P. A. LIEGE: *Catholicisme,* III, col. 958; Conc. Vat. II: *Gaudium et spes,* n. 92; *Nostra aetate,* n. 2).

La libertà religiosa

In buona o mala fede, l'eresia ha diritto alla libertà religiosa.

Nondimeno — « ius *ad extra,* quoad exercitium tantum, uti exemptio a coercitione qualibet, non autem ius *ad intra,* quoad contentum seu obiectum — la libertà religiosa dell'eresia non può offendere, mancipia all'ordine pubblico legittimo, né i diritti di terzi, individui o ceti comunitari, né il pacifico consorzio degli uomini, né l'eticità dei costumi (Conc. Vat. II: *Dignitatis humanae,* nn. 2, 7; *Gaudium et spes,* n. 59. Cfr. L. G. ROSSI, *La libertà religiosa:* « Renovatio », Ottobre 1966, pp. 20-21, 28).

Non potrà quindi offendere i diritti della Chiesa, società perfetta, Corpo mistico di Cristo, l'unica religione vera. I diritti della Chiesa combaciano coi diritti di Dio.

Nel V. T. i diritti di Dio non demordono mai. Intolleranti. Flagellano pseudo-profeti e idolatri (5).

Si temperano i rigori nel N. T.

«Apparuit benignitas et humanitas Dei Salvatoris nostri» (Tit. III, 4).

Mite ed umile di cuore (Mtt. XI, 29), Cristo inaugura uno stile nuovo.

Il regno dei Cieli non si affida alla spada (cfr. Mtt. XXVI, 51-53; Gio. XVII, 36; Mtt. IV, 8-10; Gio. VI, 15), ma alla forza della verità e dell'amore (Gio. XII, 32; XVIII, 37; Mc. X, 15; I Tim. II, 4).

---

(5) Cfr. W. DOSKOCIL, *Der Bann in der Urkirche,* München 1957; C. H. W. BREKELMANS, *De cherem in het Oude Testament,* Nimega 1959.

Fa appello alla libertà e responsabilità dell'uomo (cfr. Mtt. IX, 28-29; XI, 28-30; Mc. IX, 23-24; XVI, 16; Gio. VI, 67-68).

Non rompe le canne fesse, né soffoca i lucignoli che fumigano (cfr. Mtt. XII, 20).

La zizzania e il grano dovranno crescere insieme sino alla mietitura (cfr. Mtt. XIII, 30 ss.).

Ma, ad un tempo, Cristo rivendica inesorabile i diritti di Dio.

Urge la fede in linea assoluta, pena la dannazione eterna, una dannazione che è già in atto (cfr. Gio. III, 18, 36; XV, 22-24; XVI, 13).

Non lesina improperi. Minaccia e, a volte, castiga (cfr. Lc. IX, 41; X, 12-16; XI, 23, 29-32, 42-52; XII, 10; XIII, 28-30, 34-35; XIX, 41-45; XX, 9-17, 46-47; XXI, 20-24; Mtt. VII, 15-20; VIII, 12-13; XII, 34-45; XVIII, 15-18; XXI 12-14, 31-32, 42-44; XXIII, 1-39; XXIV, 1-2, 34; Gio. VIII, 24, 26, 44-47; IX, 39-41; XII, 31, 37-40; XV, 22-24).

Ligi a Cristo, gli Apostoli subordinano la fede alla forza della verità e dell'amore, alieni da pressioni e coercizioni, da artifizi indegni del Vangelo, rispettosi d'una scelta personale, autonoma, sia pur tragicamente impegnativa. Ciascun uomo non risponderà a Dio se non in base ai dettami della sua coscienza: « De internis iudicat tantum Deus » (cfr. I Cor. II, 3-5; VIII, 9-13; X, 23-33; II Cor. X, 4; Rom. I, 16; XIV, 1 ss., 12 ss.; Att. IV, 31; Ef. VI, 11-17, 19-20; I Tess. II, 3-5; V, 8-9; I Tim. II, 4).

Ma, al pari di Cristo, propugnano i sovrani diritti di Dio, tutelano l'umana e cristiana dignità dei fedeli dai loschi raggiri dell'eresia, esplicano il divino potere della Chiesa: « Si Ecclesiam non audierit, sit tibi ethnicus et publicanus » (Mtt. XVIII, 17).

L'autorità apostolica

Paolo scomunica l'incestuoso di Corinto. Vieta d'aver rapporti sociali e familiari coi fratelli impudichi, ladri, idolatri (cfr. I Cor. V, 1-5, 9-13). Afferma drastico: « Guardatevi dai cani, guardatevi dai malvagi operai, guardatevi dai falsi circoncisi » (Filip. III, 2).

Muoiono, fulminati dal giudizio di Pietro, Anania e Saffira. E la Maestà di Dio atterrisce i fedeli (cfr. Att. V, 1-11).

Pietro smaschera le vie inique degli pseudo-profeti, i tradimenti dei loro accoliti. Grava su di essi l'ira vendicatrice di Dio che punì gli Angeli perversi, scatenò il diluvio, incenerì Sodoma e Gomorra. E' il dispregio, l'abominio, l'anatema: « Maledetti... fonti senz'acqua, sterili nubi sbattute dal turbine... Caligine e tenebre... Apostati in nome d'una

presunta libertà, schiavi del peccato che li ha vinti... Cani che tornano al vomito, porci ripuliti che si ravvoltolano nel brago » (II Pt. II, 1-22).

Sintomatico, i titoli di « cani » e « porci » già suonano sul labbro di Cristo (cfr. Mtt. VII, 6).

Giuda non attenua la spietatezza del linguaggio. E' in questione il « Depositum Fidei », commesso ai santi una volta per sempre. Occorre lottare ai fini di custodirlo indenne. Individui empi, corruttori della fede, gli pseudoprofeti traggono seco la propria condanna: alberi d'autunno, infruttiferi, doppiamente morti, divelti. « Et hos arguite iudicatos » (cfr. Lettera di Giuda, I, 1-24).

Anche Giovanni, che libra l'amore all'acme, il più dolce dei discepoli, non fa eccezione: « Molti anticristi sono in mezzo a noi. Uscirono da noi, ma non erano dei nostri... Nessuna menzogna nasce dalla verità. Mendaci, essi negano che Gesù è il Cristo e tentano di sedurvi » (I Gio. II, 18-19, 22, 25).

A smentire gli pseudo-profeti Giovanni chiama in causa, regola di fede, l'autorità apostolica, il Magistero: « Costoro appartengono al mondo, usano le parole del mondo e il mondo li ascolta. Noi siamo da Dio. Chi conosce Dio, ci ascolta; chi non lo conosce, non ci ascolta. In ciò si distingue lo spirito di verità » (I Gio. IV, 5-6).

Non è lecito alcun rapporto di vita con gli pseudo-profeti: « Possiedono Dio, il Padre e il Figlio, i fedeli che dimorano saldi nella dottrina di Cristo. Se taluni di voi recedono, non confessano il Cristo Figlio di Dio, Unigenito del Padre, Incarnazione redentrice, non accoglieteli in casa, non degnateli d'un'ave. Ospitandoli o salutandoli, voi ne condividete le opere nefaste » (II Gio. I, 9-11).

Su eretici e pseudo-profeti l'Apocalisse di Giovanni annunzia vindice la collera di Dio (cfr. Ap. II, 14-16; 20-23).

In continuità fluente, unanime, la prassi della Chiesa subapostolica si adegua a quei criteri (cfr. IGNAZIO, *Ad Smirn.* II; IV; VI, 2; *Ad Trall.* X; XI; *Ad Philad.* VI, 1; VIII, 2; *Ad Magn.* VIII, 1; X, 3; ERMA, *Vis.* III, 6, 9; III, 7, 1; *Sim.* VIII, 9, 4; IX, 1, 7; IX, 8, 1; BARNABA, *Epist. XIX*, 12; DIDACHE', XI, 2; CLEM. ROMANO, *I Cor.* II, 6; XLVI, 9; XLIX, 5).

S. Ireneo narra di S. Giovanni che, incontratosi in una casa di bagni con l'eretico Cerinto, non esitò ad allontanarsi, temendo crollasse per l'ira di Dio l'edificio (cfr. *Adv. Haereses* III, 3, 4). Registra inoltre l'epiteto di « figlio di Satana » che S. Policarpo rivolse all'eretico Marcione in un fortuito ed estemporaneo approccio (cfr. ib.).

Sconcertano, oggi, i duri moniti dell'autorità apostolica e subapo-

stolica. Eppur rispecchiano le parole di Cristo: « Guardatevi dagli pseudo-profeti. Sembrano pecore, ma dentro sono lupi. Li riconoscerete dai loro frutti » (Mtt. VII, 15-16).

La società pluralistica di oggi lega ogni dettaglio di vita ad un consorzio civile il più eterogeneo. E' la stagione del dialogo. Insta l'ecumenismo.

E pullulano gli pseudo-profeti. Né v'ha minor rischio di allora. Ingenui e inconsulti rapporti incoraggiano la defezione dalla fede, l'espansione dell'eresia, lo scandalo.

4. MAGISTERO E DOGMI

L'oggetto di fede divina

Il « Depositum Fidei », oggetto di fede divina, abbraccia le verità rivelate formalmente da Dio in ordine alla salvezza. Verità racchiuse nella Scrittura e nella Tradizione a voce, esplicite od implicite. Verità soprannaturali e naturali. Verità a livello sia di catechesi che di prassi, da credere e da vivere.

Il « Depositum Fidei » è il Vangelo di Cristo (cfr. Mtt. X, 27; XXVIII, 20; Lc. XXIV, 44-49; Gio. XIV, 25 ss.; XVI, 12 ss.; I Tim. VI, 20; II Tim. I, 14; Gal. III, 25-29; IV, 4-7; Rom. VIII, 15-18; Ef. II, 19-21; Conc. Trid., Dz. 783; Conc. Vat. II: *Dei Verbum,* nn. 2, 7, 10 e *Lumen gentium,* nn. 2, 9, 48).

Innervano l'oggetto di fede divina anche le altre verità formalmente rivelate da Dio, ma non in ordine alla salvezza, se e in quanto vi conferiscono.

Alle verità salutifere il « Depositum Fidei » associa, non meno salutifere, le realtà dell'economia redentrice: « acta et facta ». Cristo, Rivelazione del Padre, è il Verbo incarnato.

Dagli « acta et facta » la Rivelazione mutua il suo carattere storico e concreto, dinamico, di fecondità inesausta, tesa a rifrangerlo sul nostro assenso di fede, sicché l'adesione divenga amore, testimonianza di vita, consapevole, libera, incondizionata e appassionata reincarnazione in noi del Verbo incarnato: « Oboeditio fidei qua homo *se totum* Deo committit ».

Diconsi *implicite* le verità salutifere che emergono dall'ovvia analisi

di quelle esplicite, o che si desumono dalle medesime grazie al raziocinio, in maniera però da non annettere al « Depositum Fidei » nessun dato obiettivo nuovo.

Rivelate formalmente, le verità salutifere implicite non collimano con le *conclusioni teologiche*, verità solo virtualmente rivelate.

Edotte attraverso un sillogismo, in cui la premessa maggiore — universale — è un principio di ragione d'evidenza intrinseca, inconcusso, e la minore — particolare — una verità che appartiene al « Depositum Fidei », le conclusioni teologiche evincono un dato obiettivo nuovo, non incluso nella premessa di Fede.

Lo schema è rigido. Non demorde. Se, quindi, invertiti i ruoli, la maggiore del sillogismo — universale — è una verità che appartiene al « Depositum Fidei », la minore — particolare — un principio inconcusso di ragione, non si avranno più conclusioni teologiche, ma verità formalmente rivelate, implicite appunto nelle premesse di Fede (6).

Alle conclusioni teologiche si giustappongono, non rivelate se non virtualmente, le *verità cattoliche* che indissolubili vincoli annodano al « Depositum Fidei », l'oggetto di fede divina: « Licet non revelatae in se, tamen requiruntur ad ipsum depositum Revelations integre custodiendum, rite explicandum et efficaciter definiendum » (Relaz. Gasser al Conc. Vat. I: MANSI LII, 1225 - 1227. Cfr. Ib. XLIX, 627; S. TOMMASO, *S. Th.* II-II, q. 11, a. 2; I, q. 32, a. 4; M. CANO, *De locis*, l. XII, c. 6).

Sancite dal Magistero infallibile, le verità cattoliche configuran l'oggetto di fede ecclesiastica. In questo caso, semmai dovessimo dubitarne o le negassimo, la negazione e il dubbio — stanti gli indissolubili vincoli — investirebbero le verità salutifere. Per logica di cose. Per necessità metafisica: « Aut simul existunt aut simul cadunt ».

L'oggetto di fede divina e cattolica

Tra noi e la Parola di Dio, tra l'atto e l'oggetto di Fede, Cristo volle — mediazione d'obbligo — un magistero autentico ed infallibile.

Un magistero che impersoni l'autorità e la missione sua di Maestro: « agens nomine et virtute ipsius Christi Domini » (Gio. XVII, 18; XX, 21; XIII, 20; Mtt. X, 40; XXVIII, 18; Lc. X, 16; Rom. X, 15).

---

(6) Cfr. J. SALAVERRI, *De valore et censura propositionum in Theologia*: « Estudios eclesiast. », XXIII, 1949, p. 172 ss.; Gli studi sulle conclusioni teologiche di MACHO, MIRALLES, DALMAU e XIBERTA in *XIII Semana Española de Teología*, 1954, pp. 307-343; A LANG, *Der Auftrag der Kirche*, Friburgo 1954, p. 268 ss.

Un magistero gerarchico che esiga l'adesione intima, religiosa, laddove la verità è all'unisono proposta ed imposta, verità da credere e verità da vivere (Mtt. XXVIII, 20; XVI, 19; XVIII, 17-18; Rom. X, 10).

Un magistero di sempre, nei riguardi d'ogni uomo e in ogni luogo, con la quotidiana presenza di Cristo e l'assistenza dello Spirito Santo, sino all'epilogo dei secoli (Mtt. XXVIII, 19-20; Mc. XVI, 15; Gio. XIV, 16-17; XVI, 13-15; Col. I, 23; Att. I, 8; XV, 28).

Un magistero che assicuri l'integrità e la genuinità del « Depositum Fidei », difendendone i contenuti d'origine, incolumi, al riparo di qualsiasi aggiunta o defalco, illuminandone e fissandone i nativi valori nel senso inteso dal Cristo (Mc. XVI, 16; Mtt. XXVIII, 20; Gal. I, 6-9; I Tess. II, 13; I Tim. IV, 16; VI, 20-21; II Tim. I, 13-14; II, 2; Ef. II, 19-21; Tit. I, 9).

Il magistero gerarchico, nonché autentico, è infallibile, se propone e impone a tutta la Chiesa le verità salutifere *come tali,* ossia formalmente rivelate in ordine alla salvezza. Esige allora, sull'autorità di Dio rivelante, assoluta l'adesione nostra, pena la dannazione eterna: « Docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis... Qui crediderit, salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur » (Mtt. XXVIII, 20; Mc. XVI, 16).

Unico motivo di fede divina è l'autorità di Dio rivelante che non può né ingannarsi né ingannarci. Il magistero infallibile non funge se non in veste di tramite ed interprete, « condicio sine qua non » onde affulga indubbio il motivo di fede: garantisce ch'è salutifera la verità proposta ed imposta, insieme al senso preciso inteso da Cristo. Sigla l'oggetto di fede divina e cattolica. Sigla i dogmi.

Duplice si dispiega il magistero infallibile.

Magistero solenne del Papa «ex cathedra » e dei Concili ecumenici: puntualizza le verità salutifere in dogmi definiti.

Magistero ordinario e universale dei Vescovi sparsi nel mondo in sintonia col Papa: enunzia le verità salutifere in dogmi dichiarati (cfr. Vat. I, Dz. 1792; CJC, cn. 1323; Vat. II, *Lumen gentium,* n. 25).

Involucro lessico, redazione ecclesiastica delle verità salutifere, i dogmi definiti si avvalgono di termini umani. Termini filosofici al servizio della Fede, e cioè teologici. Termini fruenti d'infallibilità estrinseca, idonei a garantire — dei contenuti che redigono — vuoi il carattere salvifico, vuoi il senso preciso inteso da Cristo. Termini tecnici e classici, ma non vitrei, imperfetti se umani, aperti ad un perfezionamento ulteriore.

La Chiesa e i dogmi

Dai vertici alle basi, ligia all'autorità di Dio rivelante, la fede di tutta la Chiesa si nutre di dogmi.

« Ecclesia est columna et firmamentum veritatis » (I Tim. III, 15).

E' l'intuizione del cuore biblico, vita cristiana, esperienza liturgica, etica ed ascetica, mistica, limpida testimonianza ai fratelli: « Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem » (Rom. X, 10).

Fede chiarita di continuo, vieppiù approfondita, guida ed alveo il magistero: in chiave di teoresi, attraverso l'*intellectus fidei;* in chiave di prassi, attraverso il *sensus fidelium* (cfr. Vat. II, *Dei Verbum,* n. 8).

Estua soggettivamente, lungo i secoli, lo sviluppo dogmatico. Non dà tregua l'esplicitazione del « Depositum Fidei ».

Ristagna il Cristianesimo in torpide pause, ambiguo nei regressi.

Pericolo d'un Cristianesimo nominalistico, sul piano del magistero, in parametri dottrinali stereotipi, lettere nude, anonime.

Pericolo d'un Cristianesimo ritualistico, sul piano del ministero, i parametri sacrificali e sacramentali di cerimonie che non chiosano dogmi, vacue coreografie meccaniche. E vi sono rubricisti non teologi, eunuchi della liturgia, cui si attaccano pedissequi, convivono, non possedendola mai.

Pericolo d'un Cristianesimo legalistico, sul piano del regime, in parametri giurisdizionali spogli di equità e di carità, frontespizi d'un simulacro di bene comune.

Tolstoi, Sveltlov, Zankov, e Virgilio Gheorghiu accusano il nominalismo, il ritualismo e il legalismo d'una Chiesa acefala, circoscritta ai primi 7 concili ecumenici, rimasta fanciulla nella fede. Si invoca lo sviluppo dogmatico, un ottavo Concilio ecumenico che restituisca le Chiese unite all'ovile di Cristo (7).

La mediazione d'obbligo

L'oggetto di fede divina e cattolica non copre il « Depositum Fidei », l'oggetto di fede divina.

Il « Depositum Fidei » supera la sfera dei dogmi definiti e dichia-

(7) Cfr. A. STAWROSKY, *Essai de théologie irénique,* Sedim 1967, p. 188 ss.

rati. Non poche verità salutifere balzano agli occhi. Poiché evidenziano per se stesse il senso preciso inteso da Cristo, non fa d'uopo l'ermeneusi del magistero. Reclamano subito, conosciute, l'adesione di fede divina.

Ma, seppur tra le quinte, non disarma il magistero, se non infallibile, almeno autentico. E', dialetticamente, mediazione d'obbligo, regola prossima di Fede.

Offre *integro* il « Depositum Fidei ». Tutela, coi dogmi definiti e dichiarati, la libertà dei figli di Dio. Stimola, in quei solchi, il rapporto vivo dell'individuo col Verbo di vita, il discorso Io-Tu, ove insuffla lo Spirito Santo che, anima della Chiesa, è altresì anima della nostra anima.

Vigile scolta, arbitro, il magistero studia il passo dei fedeli, lo controlla, lo aggiusta, lo pungola, sollecito a sancirne e assimilarne i felici approdi (cfr. Vat. II: *Lumen gentium*, nn. 12, 25; *Dei Verbum*, nn. 8, 10).

Ad uno ad uno, in relazione al « Depositum Fidei », gli organi di Tradizione, i legittimi mezzi d'indagine, teoresi e prassi, si muovono in quest'alveo, attingono le luci del magistero.

Sbagliano i teologi moderni, e sono molti, a scindere l'oggetto di fede divina dall'oggetto di fede divina e cattolica. E' un equivoco marchiano che lacera la Fede.

Su scala vastissima i dogmi convogliano il « Depositum Fidei », le verità madri di più imperioso rilievo soteriologico. Oltre il magistero infallibile poi, solenne, non che ordinario e universale, c'è un magistero autentico, il « genus », scevro di limiti.

A Pietro e agli Apostoli, ai loro successori, papi e vescovi, in linea ininterrotta, non affidò forse Cristo il Magistero suo di Verbo, Lui presente, Lui docente? La missione di proporre ed imporre ad ogni uomo, giorno per giorno, dovunque e comunque, in ordine alla salvezza, sino all'epilogo dei secoli, integro, genuino, il « Depositum Fidei »?

Disilludiamoci. Il Vangelo — *Verbum Salutis* — non potrà invadere efficace l'umanità e i singoli, tradursi in Fede, ch'è principio di giustificazione ontica, se non in virtù del magistero: « Sicut misit me Pater, et ego mitto vos... Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae... *docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*... Qui crediderit, salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur... Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi » (Gio. XX, 21; Mc. XVI, 15-16; Mtt. XXVIII, 20).

Se il numero dei dogmi *definiti* è piuttosto esiguo, abbondano i

dogmi *dichiarati* e si dimensionano al « Depositum Fidei », specchi tersi, catechetici, kerigmatici.

Oggetto del magistero solenne, i dogmi *definiti* enucleano d'una verità salutifera il senso preciso inteso da Cristo in una redazione ecclesiastica la più incisiva e tassativa, ai massimi livelli dell'ermeneusi. Evincono di norma le sole verità di Fede che l'eresia aggredisce o la crisi sconvolge. Hanno un carattere di eccezionalità.

I dogmi *dichiarati*, no. Oggetto assiduo, diuturno, del magistero ordinario e universale, dipanano, articolano e sistemano i capisaldi del « Depositum Fidei ». Spaziano sull'Evangelo. Alimentano in dettaglio la Fede. Compendiano la Tradizione: « Euntes in mundum universum... praedicate Evangelium omni creaturae... docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis... omnibus diebus ».

Di più. L'infallibile magistero propone ed impone in dogmi *dichiarati* le verità salutifere ovvie, di evidenza immediata e in pacifico dominio.

Superflua l'ermeneusi, esso urge i loro nativi valori « sic et simpliciter », nei meri termini di origine, la primigenia formulazione biblica. Non ha bisogno d'una redazione o enunciazione ecclesiastica.

Li urge sempre, ordinario e universale, in ordine alla salvezza, pena la dannazione eterna, specie dinanzi ai fedifraghi, agli ignari, agli immemori, ai fedeli tiepidi e impartecipi: « Docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis... Qui crediderit, salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur ».

5. LO SVILUPPO DOGMATICO.

Tempi e modi diversi

Coi misteri dell'Incarnazione redentrice e della Vita di Dio, le verità salutifere schiudono alla Fede orizzonti immani, l'abisso del senso inteso da Cristo. Un senso preciso, che non muterà giammai, ma da chiarire e approfondire incessantemente.

In tutta la Chiesa, dall'acme alle basi, non dà tregua l'esplicitazione del « Depositum Fidei ». Incalza lo sviluppo dogmatico. Focolaio d'impulsi, argine, guida ed alveo è l'infallibile magistero:

« Sacrorum dogmatum is sensus perpetuo retinendus est, quem semel declaravit Sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu recedendum. Crescat igitur vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saecu-

lorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia » (Vat. I, Dz. 1800; cfr. ib. 1818).

Nell'ambito dell'oggetto di fede divina e cattolica, l'esplicitazione sviscera i contenuti dei dogmi, decifrandone i reconditi valori nativi, ed elabora formule meno imperfette, più ricche e compiute di senso.

Al di là dei dogmi, punti fermi, egemoni, di rapporto e di misura, nell'ambito dell'oggetto di fede divina, le indagini penetrano le zone d'ombra del « Depositum Fidei ». Cresce l'esplicitazione di luce in luce. Contenuti e valori inediti mobilitano, ai fini d'una redazione o enunciazione ecclesiastica di dogmi nuovi, l'infallibile magistero. Ed è magistero solenne, magistero ordinario e universale.

Così — protagonista la Parola di Dio — scambi reciproci, stupendi, intercedono in tutta la Chiesa tra i vertici e le basi, tra l'oggetto di fede divina e l'oggetto di fede divina e cattolica.

Ad uno ad uno, tributari al magistero, gli organi della *Tradizione*, non ultimo il popolo di Dio, vita di fede e prassi, realizzano lungo i secoli — soggettivamente — lo sviluppo dogmatico. Multiplo, polimorfo, un tal sviluppo si amplia consentaneo ad un archetipo, da cui zampilla e non desiste di suggere la linfa, sicché volta a volta stagli l'oggettività di quell'archetipo, la sua identità e immutabilità.

L'archetipo è la Parola di Dio, gonfia di formidabili virtualità ingenite, che circostanze, vicissitudini, situazioni ambientali le più svariate, condizioni e disposizioni di spirito stimolano, se non chiamano all'atto, in tempi e modi diversi.

L'enorme potere di assimilazione dell'archetipo, poi, permea — lievitandoli — ogni contesto storico e geografico di popoli in marcia, l'indole e il grado di culturalità, le loro categorie etniche, filosofiche, artistiche, civico-politiche, socio-economiche, gli usi, i costumi, le distinte doti del genio di ciascun popolo, vuoi logico e metempirico, vuoi giuridico e psicologico.

Devesi alla crisi aperta da Hegel, dallo storicismo e quindi dal modernismo, se la Chiesa ha riesaminato « ab imis » i presupposti e i coefficienti d'un tal sviluppo dogmatico, se ha convalidato i criteri di metodo capaci d'individuarvi gli organi della Tradizione viva, o « loci theologici », con rimarco al Popolo di Dio, fede e prassi (8).

---

(8) Cfr. J. GUITTON, *La philosophie de Newman. Etude sur l'idée de développement* Boivin 1933; J. H. WALGRAVE, *Newman, le développement du dogme*, Casterman 1956; M Mc GRATH, *The Vatican Council's Teaching on the Evolution of Dogma*, Santiago 1959 L. Da VEIGA COUTINHO, *Tradition et Histoire dans la Controverse moderniste*, Rom 1954; A. DONDEYNE, *L'historicité dans la philosophie contemporaine*: « Revue philos. d Louvain », LIV, 1956, p. 5 ss.; Y. CONGAR, *La Tradizione e le tradizioni*, Roma 1961, p 220 ss.

Al Vaticano I che accentuava lo sviluppo in seno ai dogmi, nell'ambito dell'oggetto di fede divina e cattolica, si affianca il Vaticano II, in un più vasto respiro e profilo, sì da estendere lo sviluppo al di là dei dogmi stessi, definiti o dichiarati, nell'ambito del puro oggetto di fede divina, in direzione di dogmi nuovi.

Triplice è l'« iter », matrice e motrice l'intuizione del cuore biblico.

C'è la via scientifica, o studio dei teologi: squisitamente l'*intellectus fidei.*

C'è la via etica, ascetica e liturgica, o vita cristiana del Popolo di Dio, ove l'intelligenza in linea di Fede emerge e si evolve dall'esperienza delle verità salutifere: concretamente il *sensus fidelium.*

C'è la via gerarchica, o magistero autentico, infallibile: istituzionalmente la *cattedra del Papa e dei Vescovi* (cfr. Vat. II, *Dei Verbum,* n. 8).

Non di rado decide l'unanime prassi. « Si Ecclesia fecit, potuit ». E vi s'appellano, già agli inizi, il II Concilio di Nicea (cfr. Dz. 302-304; 306-308), ai giorni nostri il Vaticano II (cfr. *Lumen gentium,* nn. 21-22).

Prassi unanime e ininterrotta, da cui esulano episodi transitori, conclusi in se medesimi, quali — ad esempio — le facoltà accordate a chi vescovo non era, alcuni abati cistercensi, semmai la cosa non fosse in discussione, di ordinare diaconi e preti (9).

Prassi scaturita da una Fede in atto, attestazione di Fede vissuta, non creazione o anticipazione d'un dogma.

A simile prassi si rifà la via liturgica, l'adagio di Prospero d'Aquitania sancito da Celestino I: « Legem credendi lex statuat supplicandi » (cfr. Dz. 139; PIO XII, contro la falsa esegesi del modernismo di Tyrrel in *Mediator Dei,* AAS XXXIX, 1947, p. 540 ss.; ID., *Munificentissimus Deus,* AAS LXII, 1950, pp. 758, 760; GIOVANNI XXIII, *Alloc. 26 Ian. 1960 in II Synodi Sessione,* AAS LII, 1960, p. 224).

Il « sensus fidelium »

Fede vissuta a ritmo d'amore, in termini esistenziali, insieme personali e sociali — siccome postula il Corpo mistico di Cristo, soggetto adeguato della Tradizione — insta la prassi dei fedeli, o vita cristiana. Ha per anima lo Spirito Santo che, diffuso in tutta la Chiesa, dai vertici alle basi, sprigiona le molteplici forme di sviluppo dogmatico. Forme comunitarie, eppur attinenti le peculiarità dei singoli membri. « Ut unum sint » (Gio. XVII, 11).

Costante e concorde, dovunque, mancipia al magistero, la vita cristiana realizza di prosieguo l'esplicitazione del « Depositum Fidei ».

(9) Cfr. Y. CONGAR, *Sainte Église,* Cerf 1963, pp. 275-302.

Prassi e dottrina non incedono parallele. Fluiscono l'una nell'altra. Solidarizzano in riversibilità di contenuti e di valori. Lo sviluppo dogmatico estua nel binomio luce-vita. Di più in più si riempie di luce la vita, di vita la luce: più sostanziata e ravvivata la dottrina, più illuminata e motivata la prassi. « Verum est factum ».

Il *sensus fidelium* è un « locus theologicus ». Gode in riflesso d'infallibilità: « Il Popolo di Dio partecipa dell'ufficio profetico di Cristo sia col diffondere dovunque la viva testimonianza di Lui, specie attraverso una vita di fede e di carità, sia coll'offrire a Dio il sacrificio di lode. L'universalità dei fedeli, che tengono l'unzione dello Spirito Santo, *non può sbagliarsi nel credere,* e una tal prerogativa sua denota tramite il soprannaturale senso della fede di tutta la Chiesa, laddove dai Vescovi sino agli ultimi fedeli laici esprime il suo consenso universale in materia di fede e di costumi. Per quel senso della fede, infatti, che lo Spirito di Verità suscita e sostiene, il Popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero, da cui in conformità sincera e docile accoglie la parola di Dio, aderisce indefettibilmente alla fede, che la tradizione recepì dal Cristo una volta per sempre, di continuo penetrandola più a fondo in retti giudizi, applicandola più fertile nella vita » (Vat. II, *Lumen gentium,* n. 12; cfr. ib., n. 35).

Il culto dei martiri e dei santi, la Confessione, i dogmi mariani rivendicano al « sensus fidelium », in dimensioni non esigue, l'esplicitazione del « Depositum Fidei ». Il divenire della storia, inoltre, assilla la dottrina acutizzando, all'unisono, il « sensus fidelium ».

Poiché la Chiesa, Popolo di Dio, è il « Mysterium salutis in mundo », al passo con la storia, non potrà non dar risposta ai temi caratteristici d'ogni epoca, deludere le aspettative, non redimere menzogne e turpitudini, non promuovere le civiltà e le culture nei loro dati genuini. E' Fede. E' Grazia. Cristianesimo che eleva l'umanesimo ai fastigi di Dio.

Oggi l'ecumenismo, la libertà religiosa, l'apostolicità dei laici, la dignità del matrimonio e della donna, i rapporti tra Chiesa e Stato, la missionologia, le assemblee liturgiche, la questione sociale, la indiscriminazione razziale, l'equa distribuzione dei redditi, il dramma della pace e della fame, l'impostazione d'una pastorale più acconcia, versatile — mediate dal vivido intuito d'un « sensus fidelium » in corrispettività di riscontri ai bisogni dell'epoca nostra — esplicitano ulteriormente la Parola di Dio, il « Verbum salutis » (10).

Regola prossima ed attiva di Fede, non è neutro il magistero. Segnala abusi, indugi, disguidi. Caldeggia prassi e dottrina, lo sviluppo

(10) Cfr. Cl. DILLENSCHNEIDER, *Le sens de la foi et le progrès du dogme marial,* Roma 1954; J. GUITTON, *L'Evangile et l'Eglise,* Grasset 1959, p. 156 ss.; Y. CONGAR, *Sainte Eglise,* Cerf 1963, p. 441 ss.

dogmatico. Mutua l'esplicitazione del « Depositum Fidei» . L'avalla nei dogmi.

Purtroppo, a volte, lungi dall'esserne madre, la Chiesa è figlia dell'epoca, impari a tradurre in trascendenza di Fede e di Grazia la fase d'immanenza.

« Euntes-docete ». A noi Cristo domanda in prestito piedi e voci in funzione del Vangelo. E accade che i piedi s'attardino, fuorviino, che si affievoliscano o tacciano le voci. Donde pause grigie, caligini, periodi infausti.

« Intellectus fidei »

Sul piano teorico sono i teologi a compiere, positivamente e speculativamente, l'esplicitazione.

L'esegesi biblica, scientifico-critica, metodica, scevra quindi di arbitrarismi, fa strada col senso letteralistico primo alla teologia biblica che — ligia ai canoni dell'« analogia fidei », ai moduli ideologici e lessicologici, o generi letterari, in cui si plasma la Parola di Dio — mira ad una esplicitazione del senso pieno e del senso tipico, il senso inteso da Dio, ben più vasto di quello degli agiografi, ove si cointegrano le verità salutifere, convergono fuse nell'Incarnazione redentrice. Vi s'accompagna, egregia, la teologia patristica.

Da circa un secolo i Papi insistono per un ritorno più meditato alle sorgenti, Scrittura e Tradizione in esordio, a che la speculazione non annaspi sterile, non alteri il messaggio (11).

Biblica e Patristica, nonché documentarla, potenziano la teologia dogmatica in vista di una ulteriore esplicitazione.

Perciò, sul piano teorico, l'« intellectus fidei » si libra dalla concretezza fenomenica d'una fede ingenua, spontanea, all'astrazione noumenica d'una fede robusta, limpida ragion veduta.

E' a poco a poco un discoprire la Parola di Dio, l'impadronirsi di contenuti e valori, rilevandone i nessi, stringendone i nodi, correlandone e scalandone i misteri che prospettano innumeri scorci, accordan-

---

(11) Cfr. LEONE XIII, *Providentissimus Deus*, Ench. B. 72, Ench. Cl. 515; PIO X, *Pascendi*, Ench. Cl. 806; BENEDETTO XV, *Spiritus Paraclitus*, Ench. B. 497; PIO XI, *Epistola al Card. Bisleti*, Ench. Cl. 1156; PIO XII, *Divino afflante Spiritu*: AAS XXXV, 1943, pp. 303, 310, 321-22; *Humani generis*: AAS XLII, 1950, p. 569; Conc. Vat. II, *Dei Verbum* nn. 12, 21, 24 e *Optatam totius*, nn. 14, 16; ED. SCHILLEBEECKS, *Approches théologiques. I. Révélation et Théologie*, Parigi 1965, p. 88 ss.; P. BENOIT, *De l'étude de l'Ecriture Sainte et de sa place dans une nouvelle structure des études ecclesiastiques*: «Seminarium», IV, 1966, pp. 842-52.

done le mille luci. Di abisso in abisso, gli orizzonti in fuga. L'« intellectus fidei » collauda la « scientia fidei ».

Chi a poco a poco, in un crescendo di luci policrome — sul piano teorico e pratico — c'introdurrà di continuo, sino all'epilogo dei secoli, nell'infinita ed eterna verità di Cristo, *Verbum salutis*, uno ed unico, sempre identico, è lo Spirito Santo, Spirito di Verità (cfr. Gio. XVI, 13).

« Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula. Doctrinis variis et peregrinis nolite ergo abduci ». (Ebr. XIII, 8).

Incarnazione redentrice, adeguata Rivelazione del Padre, Cristo è « auctor et consummator fidei » (Ebr. XII, 2).

Spirito dell'Unigenito Figlio, anima del Corpo mistico di Gesù, lo Spirito Santo non smette dall'indettare e connaturare in noi, successivamente, a cerchi concentrici, integro e genuino il « Verbum salutis », redenzione in atto: « Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis *omnia quaecumque* dixero vobis... Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annunciabit vobis » (Gio. XIV, 26; XVI, 14).

In tutta la Chiesa, dai culmini alle basi, vita in ciascuno di noi e vita a livelli comunitari, lo Spirito Santo reincarna il Cristo, sì da garantirne la crescita, la maturazione e la plenitudine (Cfr. Ef. I, 23; III, 19; IV, 10, 13, 15-16; Ap. III, 20).

I suoi carismi, che variano da individuo a individuo, dipanano l' *intellectus fidei* in una gamma pittoresca di espressioni luminose: dal raziocinio alla concettualizzazione e all'obiettiva comprensione. Siglano la missione di salvezza del Popolo di Dio. Sottraggono la storia della Chiesa a qualsiasi possibilità, ed accusa, di relativismo storicista.

Spirito di Verità, infallibile, lo Spirito Santo amplia ed accentua unitaria, di epoca in epoca, la fede di tutta la Chiesa in un caleidoscopio di luci (12).

Il « Depositum Fidei » non è solo un patrimonio di verità e realtà salutifere, rivelate in Cristo, verità e realtà di Cristo, da *credere* in ordine alla vita eterna.

E' il Verbo umanatosi, Incarnazione redentrice, donantesi a noi di persona, Luce antonomastica, Salvezza. E' il Cristo Vita eterna (cfr. Gio. I, 4, 14; V, 24, 26; VI, 47, 55, 58; XIV, 6), Corpo mistico nostro, che noi, incorporati e concorporati in Lui, Chiesa, Popolo di Dio, dobbiamo *vivere* in chiave di fede e di grazia, d'unione personale e comunione coi fratelli.

---

(12) Cfr. S. IRENEO, *Ad. Haer.* IV, 11, 2; 38, 4: PL 7, 1002, 1009; S. GREG. NISS., *De Sp. Sancto*: PG 46, 699 ss.; S. GREG. NAZ., *Orat. XXXI*, 24, 26-27: PG 36, 160-64; PIO XII, *Munificentissimus Deus*: AAS, XLII, 1950, p. 769; Z. ALZEGHY - M. FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1967, pp. 17, 30-120.

Vivere Cristo è un credere al di là dei riscontri del nudo raziocinio, d'una prassi di forme estrinseche, di parole aride e vuote, mossi dallo Spirito Santo, saturo il vero di bene, nel dialogo Io-Tu: intuizione d' amore, che non ha parole e forme, eppur gonfio di luce, rapporto di persona a persona vissuto psicologicamente, esistenzialmente, eclatantemente. « Intellectus fidei », raziocinio e prassi del cuore biblico.

A buon diritto gli *Essays* di Newman demandano a più cause i progressi dell'« intellectus fidei ». Regista lo Spirito Santo, anima di tutta la Chiesa, dei gerarchi e dei fedeli, le cause si affermano opportune, compongono la loro efficacia in un'economia organica. Pregnanti della libertà dei figli di Dio, ma in ossequio alla cattedra di Pietro, ricondotte lì di volta in volta (13).

6. LA CLASSIFICAZIONE DEI DOGMI. AREA DEL MAGISTERO.

Le verità naturali di salvezza

Differiscono le verità salutifere e quindi differiscono i dogmi.

Vi sono verità salutifere in linea sia di fede sublime, o valori religiosi, sia di costumi, o valori etici. Donde i *dogmata fidei* e i *dogmata morum.*

Vi sono verità salutifere soprannaturali, o misteri, cui non approda per sé nessuna intelligenza creata. Donde i *dogmata pura.*

Vi sono verità salutifere naturali, filosofiche, che l'umana ragione con le mere sue forze, entro certi confini, può acquisire e capire. Donde i *dogmata mixta.*

Il più dei valori etici del Vangelo implica « verità naturali ». A soprannaturalizzarne l'assimilazione e la sperimentazione, in ordine alla salvezza, è la grazia coi doni dello Spirito, le virtù infuse, corifea la carità.

Cristo non tocca la legge. In nulla vi deroga. L'adempie in tronco e all'acme, depurandola di scorie, innalzandola e inserendola nell'orbita della Vita di Dio. Non un apice, non un iota cadranno mai. Il più piccolo dei precetti va osservato ed insegnato nel Regno dei Cieli (cfr. Mtt. V, 17-19; cfr. Lc. XVI, 17; Giac. II, 10).

Falseremmo il Vangelo, la Fede, se immaginassimo che la grazia astrae dalla natura dell'uomo, o vi si giustappone absona. L'innerva

---

(13) Cfr. M. LACROIX, *Texes neumaniens*, IV, DDB, 1964; JOHN H. NEWMAN, *Lettera al rev. Pusey su Maria e la vita cristiana*, Roma 1975.

ovunque. E non la svisa. E' trasfigurazione dell'essere uomo, potenziamento e perfezionamento dei suoi dinamismi.

Se grazia e natura si coniugano, anche le verità naturali, i valori umani etici e religiosi, condizionano la salvezza. Non fa specie allora che la Rivelazione le includa. Dio — rimarca il Vaticano I — volle determinarle « affinché ogni uomo le possa conoscere speditamente, indubitabilmente e infallantemente » (Dz. 1786; cfr. ib. 1816; S. TOMMASO, S. th. I, q. 1, a. 1).

Sintomatico. Campeggia, di mezzo alle verità naturali rivelate, la capacità del raziocinio nostro di giungere a Dio con le proprie semplici forze (cfr. Rom. I, 20; Vat. I, Dz. 1785, 1795, 1801-1806; Vat. II, *Dei Verbum*, n. 6). Dio è la Verità più alta. Epperò non c'è verità di natura che sfugga al raziocinio.

In tal modo la ragione evince i preamboli della Fede, i motivi di credibilità e credentità (cfr. Vat. I, Dz. 1799, 1790, 1812-13).

Di converso, le verità naturali rivelate suffragano la ragione in verifiche d'obbligo, in strenue ed oneste rettifiche, scoraggiano indirizzi erronei, cautelano da avventure inconsulte, espandono il sapere filosofico (cfr. Vat. I, Dz. 1799).

Il che balza agli occhi se paragoniamo la filosofia di S. Tommaso a quella di Aristotele, erede l'una dell'altra, ma col beneficio d'inventario d'una vigile Fede; o se paragoniamo la filosofia neo-tomista a quella laicista di ieri e di oggi.

L'Enc. « Humani generis » di Pio XII sfatò la relatività agnostica del modernismo appellandosi all'assiomaticità dei principi primi, agli immutabili, superni e sacri valori di natura, perenne appannaggio dei secoli, codici di vita, che ispirarono i più illustri ingegni e che la Rivelazione munisce dell'avallo di Dio (cfr. AAS, XLII, 1950, p. 566).

Valori etici o religiosi, le verità naturali rivelate in ordine alla salvezza diventano *dogmi dichiarati* (= "dogmata mixta"), se proposte ed imposte a tutta la Chiesa come salutifere — rivelate cioè in se stesse e per se stesse — dal magistero infallibile, ordinario e universale.

In quanto oggetto di *fede divina e cattolica* reclamano l'adesione nostra, indiscussa e inconcussa, non già in base all'evidenza intrinseca dell'oggetto — vuoi immediata, d'intuito, vuoi mediata, di raziocinio —, ma esclusivamente sull'autorità di Dio rivelante e inerrante.

Di più, non appena l'anima le attinga come salutifere, rivelate in ordine alla salvezza, tramite o no il magistero, reclamano così l'adesione nostra, in quanto oggetto di *fede divina*.

Le correnti teologiche contemporanee che divulgano, all'ombra del modernismo, fluida e aleatoria un'edizione nuova dei valori etici di fondo, dovrebbero riflettere in merito. Scardinano la Fede.

Dai simboli ai dogmi

I simboli precorsero i dogmi definiti, avanguardie dei dogmi dichiarati. Compendio del Credo, ricapitolavano in *articoli di fede* — le matrici — i più eccelsi misteri della salvezza. Lo specchio era triadico: attorno al Padre, al Verbo umanatosi e allo Spirito vivificatore. Il « signum crucis » rappresentava la schematizzazione ultima, specime scarno, essenzialissimo, dell'atto di fede.

L'esordio e l'avvio del Cristianesimo non conobbe se non i simboli.

Lungo tre secoli le persecuzioni impedirono i concili ecumenici, né la cattedra di Pietro poteva esprimere su tutta la Chiesa un magistero solenne. Sopperì nondimeno, infallibile, il magistero ordinario e universale.

Fu il « kerigma ». Gelosamente custodito, difeso e diffuso incessantemente sino agli estremi confini del globo. Un « kerigma » ben noto a coloro che avevano ricevuto la catechesi del Battesimo.

In termini kerigmatici l'ordinario e universale magistero fissò in dogmi dichiarati i capisaldi o articoli di fede. Apparvero in linee inequivoche i « simboli », documentazione del credo apostolico, « regula proxima fidei ».

Forte dei simboli, la Chiesa tutta refutò le eresie d'origine: gnosticismo, docetismo, marcionismo, monarchianismo, modalismo, apollinarismo.

Laddove a Nicea, a. 325, di fronte all'arianesimo, la prima assise ecumenica definirà in un simbolo la fede cattolica, a livello di magistero solenne, potrà definirla, non già *ab imis*, ma sui pilastri dei vecchi simboli, con l'aggiunta di alcuni chiarimenti necessari a smentire le subdole pieghe dell'eresia.

A viva voce i vecchi simboli venivano trasmessi ai catecumeni (= "traditio symboli") che — imparatili a memoria — li recitavano poi, il sabato della settimana santa, in occasione del Battesimo, dinanzi all'assemblea liturgica (= "redditio symboli").

La catechesi spiegava, ad uno ad uno, gli articoli di fede.

Tale fede, giurata nel Battesimo, è la tessera dei cristiani. I fedeli di Cristo ripetono l'esperienza di Ireneo: nascano e crescano a Smirne, dimorino a Roma, evangelizzino le Gallie, troveranno dovunque e comunque la medesima Fede (14).

I dogmi, definiti o dichiarati, se ascrivono un carattere di priori-

---

(14) Cfr. A. MICHEL, *Symboles*: DTC, XIV, col. 2925 ss.; J. GHELLINCK, *Les rech. sur l'hist. du Symbole des Apôtres*, Bruxelles 1946; P. R. CAMELOT, *Les rech. récentes sur le symbole des Apôtres et leur portée théologique*: « Rech. de sc. relig. », XXXIX, 1951, p. 325 ss.; G. THILS, *L'infallibilité du peuple chrétien in "credendo"*, Paris 1963, p. 45 ss.

tà agli articoli di fede dei simboli, che ribadiscono e chiosano di continuo, le verità matrici, dettagliano anche le altre verità salutifere, soprannaturali e naturali, stabilendone i reciproci accordi, la scala dei valori.

Coi dogmi *definiti* il magistero solenne esce da una situazione critica che dilagherebbe se non si smascherasse ed espungesse l'eresia (cfr. Relaz. del card. Deschamps, di mons. Simor e di mons. Martin al conc. Vat. I: *Coll. Lacensis,* t. VII, coll. 921, 84; *Mansi,* t. LII, col. 940 D).

Non richiesti se non dall'eccezionalità di questa fattispecie, circoscritti lì, radi incidono i dogmi definiti, distanziandosi di secoli.

Ragion d'essere d'un legittimo ed efficace esercizio del magistero solenne, la suvvista fattispecie ha conferma nell'antica tradizione dei Padri. Monito e dettame. C'è, quotidiano, l'ordinario e universale magistero. Bastano normalmente i dogmi dichiarati (cfr. S. BASILIO, *Ep. 125;* PG XXXII, 549; S. EPIFANIO, *Adv. haer.*, 74: PG XLII, 501; S. ILARIO, *De Trin.* II, 2: PL X, 51; S. GREG. MAGNO, *Ep. VIII,* 4: PL LXXVII, 857; S. TOMMASO, *S. th.*, II-II, q. I, aa. 9-10).

Definiti o dichiarati, i dogmi rispondono al bisogno d'una formulazione precisa di senso delle verità di salvezza, siccome postula l'unione e comunione di fede, di grazia e di regime del Corpo mistico. La 1ª lettera di Paolo ai Corinti, cap. I, v. 10, impugna un credo vago ed ambiguo:

« Obsecro vos fratres, in nomine Domini nostri Jesu Christi, *ut idipsum dicatis omnes,* et non sint in vobis *schismata.* Sitis autem perfecti *in eodem sensu* (= "nous") et *in eadem sententia* (= "gnôme")».

La parola è in funzione del pensiero nostro, di cui oggetto è l'una ed unica, sempre identica verità. Occorre quindi l'univocità dei vocaboli a che i fedeli attestino, con egual eloquio e senso di linguaggio, la medesima fede, integra nei contenuti, genuina nei valori, fede creduta e vissuta: « Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem » (Rom. X, 10).

L'arbitrarismo d'innovazione d'una lessicologia equivoca, recepita da filosofie relativistiche, adultera il « Depositum Fidei », crea apostati ed eretici: « O Timoteo, custodisci puro il Deposito, evitando le profane novità di parole, la diatriba e i sofismi d'un falso sapere. Non pochi in nome della pseudo-gnosi abbandonarono la fede » (I Tim. VI, 20; cfr. Col. II, 8; S. AGOST., *De civ. Dei,* X, 23).

Di secolo in secolo la formulazione dei dogmi acquista in precisione di senso. Diviene tecnica e classica.

Tutela la catechesi: « Doce ut, cum dicas nove, non dicas nova » (S. VINC. LERIN., *Commonitorium* XXVII).

E' tradizione ratificata dal magistero (cfr. P. Simplicio, Dz. 159-60;

P. Gelasio, Dz. 161; P. Gregorio, Dz. 442; P. Pio XII, *Humani generis*, Dz. 2309-2312).

Fa sì che la fede di ciascuno coincida con la fede di tutta la Chiesa, antidoto a insidie e lusinghe d'un credo soggettivo (15).

Contro le pertinaci eresie le « professioni di fede » insistono sui dogmi più lesi. In uso ancor oggi è la « professio fidei tridentina » (cfr. Dz. 389 ss., 420 ss., 461 ss., 691-94, 994-1000, 1083-85, 1459-73, 2145-47).

Magistero infallibile e magistero autentico

I dogmi, definiti o dichiarati, rappresentano il culmine d'esercizio, l'apoteosi del magistero autentico ed infallibile.

Affinché noi siamo *certi* d'un dogma, e lo richiedono le drastiche istanze dell'atto di fede, è d'uopo constino — indubbi — entrambi gli elementi costitutivi del dogma. E cioè:

a. che urgano in causa verità salutifere, rivelate non solo in se stesse, ma per se stesse, da credere e da vivere in ordine alla vita eterna pena la dannazione;

b. che in quanto tali l'infallibile magistero, vuoi solenne, vuoi ordinario e universale, le proponga ed imponga alla fede di tutta la Chiesa (cfr. CJC, cn. 1323, par. 3).

Oltre i dogmi spazia effettivamente il magistero. Se non infallibile, almeno autentico. Si commisura al « Depositum Fidei », incaricato di irradiarlo lungo i secoli nell'integrità dei contenuti e nella genuinità dei congeniti valori.

A dimensionarne l'area d'esercizio è il fine affidatogli dal Cristo: portare gli uomini alla vita eterna, grazia e gloria, attraverso la fede, ch'è la verità del Verbo, creduta e vissuta in Cristo, Rivelazione di Dio Padre, Incarnazione redentrice (cfr. Mtt. XXVIII, 18; I Tim. II, 4; Gio. VI, 40; XVII, 3).

Di più. Oltre il « Depositum Fidei », seppur in ferrea referenza e dipendenza, si sporge il magistero. Coinvolge le verità *cattoliche*, non rivelate se non « virtualiter », che vincoli indissolubili legano alle verità salutifere. Per loro mezzo, in forza di questi vincoli, il magistero può garantire l'integrità di contenuti e la genuinità di valori del « Depositum Fidei ».

Laddove — in quanto virtualmente rivelate, attesi gli indissolubili

(15) Cfr. R. GUARDINI, *Vie de la Foi*, Cerf 1951, p. 102 ss.

vincoli col « Depositum Fidei » — vengano proposte ed imposte a tutta la Chiesa, in ordine alla vita eterna, dall'infallibile magistero, vuoi solenne, vuoi ordinario e universale, le verità *cattoliche* configurano l'oggetto di *fede ecclesiastica.*

Al riguardo non è l'autorità di Dio rivelante ad esigere l'adesione nostra. Non trattasi nel caso di verità salutifere, oggetto di fede divina. E' invece l'infallibilità del magistero, insieme regola e motivazione dell'ossequio. Sigla la fede ecclesiastica. Gli fa da sfondo, testimone, l'autorità di Dio rivelante, istitutore e mallevadore d'un simile carisma (cfr. Mtt. XVIII, 18; Gio. XVI, 13; I Tim. VI, 20; Col. II, 8; Ef. IV, 14).

Le verità *cattoliche* innervano:

a. I supporti razionali dell'atto di fede, o preamboli della Fede; i principi e i termini filosofici che, tributari alla formulazione dei dogmi, stabiliscono univoco il senso inteso da Cristo per le verità salutifere; le conclusioni teologiche. « Non lasciatevi sedurre dagli inganni d'una filosofia che segue la tradizione umana e i canoni mondani, non consona al Cristo » (Col. II, 8; cfr. Dz. 738, 1796-99; PIO XII, *Humani generis,* AAS XLII, 1950, pp. 561-78).

b. I fatti dogmatici, reali e dottrinali. Non saremmo sicuri — ad esempio — d'alcun dogma da parte dei Concili ecumenici, se il Papa non li avallasse. Come a renderci sicuri sui contenuti e valori del « Depositum Fidei », l'oggetto di fede divina, è l'autenticità della Volgata. Né mai si schiuderebbe univoco il senso inteso da Cristo per ogni verità di salvezza, se i giudizi d'un infallibile magistero non potessero decidere dell'ortodossia o no di opere e studi che toccano la Fede (cfr. Dz. 225, 387, 659 ss., 1092-96, 1098 con nota, 1099 con nota 3, 1350, 1667, 1669, 1673, 1930 a).

c. Le leggi universali della Chiesa: giuridiche, liturgiche, catechetiche e pedagogiche (cfr. Dz. 626, 668, 856, 879, 889, 931-35, 942-43).

d. Le canonizzazioni dei Santi (cfr. BEN. XIII, *Bullar. Roman.*, ed. Taurin. XXII, a. 1871, pp. 482, 486, 489 in parallelo sia con le definizioni dell'Immacolata, Dz. 1641, e dell'Assunta, Dz. 2333, che ripetono « ad litteram » la formula e i termini di Ben. XIII, sia con le dichiarazioni di PIO XI in AAS XXV, a. 1933, pp. 425-26 e in AAS XXVI, a. 1934, p. 539 ss., nonché di PIO XII in AAS XXXIX, a. 1947, pp. 209, 249, 281, 329, 377 e in AAS XLI, a. 1949, p. 137).

e. Le approvazioni degli Ordini religiosi (cfr. Dz. 1582, 1592, 1692 e, a mo' di specime, le « Constitutiones Societatis Jesus », Roma 1937, pp. 34-38).

Decreti pontifici solenni, definitivi, le canonizzazioni dei Santi e le

approvazioni degli Ordini religiosi impegnano l'infallibilità di magistero, il *plenum* dell'autorità apostolica.

Coloro che il Papa annovera tra i Santi sono — in tutta la Chiesa, sempre — da onorarsi nel culto, a gloria di Dio, e da imitarsi nella vita cristiana, a santificazione delle anime. Se in merito il Papa non fosse infallibile, tributeremmo un culto illegittimo a chi santo non è, conformandoci al vizio e non alle virtù eroiche.

Lo statuto di un Ordine religioso che il Papa approva in cattedra, secondo le istanze dell'epoca, è un metro di perfezione evangelica, pratico ausilio, validissimo, proposto ed imposto a tutta la Chiesa. Riemergono i vincoli indissolubili con le verità salutifere. Non transigono. Semmai il Papa sbagli, dissolta l'integrità e genuinità del « Depositum Fidei », tutta la Chiesa degenera.

Non diversamente si annodano al « Depositum Fidei » le leggi universali della Chiesa. Il Papa le fa sue in veste di Pastore e Dottore supremo di tutta la Chiesa, per sé o attraverso i dicasteri di Curia. Le vidima l'infallibile magistero ordinario.

Leggi che codificano — in ordine alla salvezza — i diritti e i compiti dei fedeli, il culto e l'amministrazione delle cose sacre, l'istruzione del Popolo di Dio, la formazione dei chierici, ecc., disciplinandone in linea coi tempi, sintone al flusso di istanze e circostanze storiche, le modalità più idonee di esecuzione concreta.

Lungo i secoli, in un periodico rigurgito di protestantesimo subdolo, giansenisti, pistoiesi, semirazionalisti, modernisti e neo-modernisti si ostinarono a scindere i dati di ragione dalla fede, la filosofia dalla teologia. Ridotto il Cristianesimo a fideismo, non restava che un simulacro di magistero e l'appannaggio adiaforo di verità salutifere cieche.

La Chiesa reagì puntualmente in una sequela di condanne e anatemi. Criterio furono i vincoli indissolubili che legano i dati di ragione alle verità salutifere. Il criterio non poteva demordere: « aut simul extant, aut simul cadunt » (cfr. Dz. 1098, 1350 c. il giansenismo; Dz. 1578, 1580-92 c. il Sinodo di Pistoia; Dz. 1656, 1674-76, 1703-4; 1710-14 c. il semirazionalismo; Dz. 2023, 2058, 2084 c. il modernismo; Dz. 2308, 2310, 2311, 2321, 2323, 2325 c. il neo-modernismo).

All'uopo il Vaticano I rivendicò al Magistero l'autorità medesima di Dio e reclamò assoluta l'adesione di fede ecclesiastica (cfr. Dz. 1798, 1817; J. KLEUTGEN, *Adnotationes ad schema II de Ecclesia:* "Mansi" LIII, 325; *Relaz.* V. GASSER: "Mansi" LII, 1226 ss.).

E non basta. I decreti preparatori del Concilio, che poi rimase incompiuto, includevano anche in materia di verità « cattoliche », esplicita, la definizione d'infallibilità del magistero (cfr. *Schema I,* cn. 9, "Mansi" LI, 543, 552, cui si adegua lo *schema riformato,* cn. 9, "Mansi" LIII, 313, 316).

I decreti dottrinali

Dogmi e verità cattoliche non esauriscono l'area del magistero. C'è un magistero che non avoca a sé il « plenum » dell'autorità di Cristo, autentico, ma non infallibile. E', non di rado, il caso dei *decreti dottrinali*. In essi scala l'autenticità, la partecipazione a gradi dell'autorità di Cristo. Variano quindi, commisuratamente, i gradi di certitudine dell'adesione nostra.

Oggetto dei decreti dottrinali è una dottrina che il Papa, o i dicasteri di Curia a nome del Papa, enunziano ed inculcano — in rapporto alle verità salutifere — « uti tuta vel non tuta » per la fede o i costumi, talora « uti vera vel falsa ».

Seppur proposta ed imposta a tutta la Chiesa, la dottrina non esige comunque un'adesione assoluta ai fini della salvezza, pena la dannazione.

I decreti dottrinali rasentano l'infallibilità, apici del magistero autentico, a livello di « dottrina cattolica », con le Lettere *Encicliche.*

La « dottrina cattolica » è verità insegnata in tutta la Chiesa « quatenus ex romana veritatis Cathedra publice edita » (Dz. 2314; ib. 2313, 2319).

L'ordinario magistero del Papa, che agisce in veste di supremo Pastore e Dottore dei fedeli, polarizza l'universale magistero ordinario dei Vescovi.

L'intenzione, se non sfoggia l'infallibilità in atto, ha la categoricità d'un giudizio dirimente. Scioglie ogni controversia. Non dà più spazio ad opinioni dissone, a forme di renitenza o reticenza d'ossequio.

Veicoli di dogmi definiti e dichiarati, ove radicano la dottrina cattolica, le Encicliche ripetono e riconsacrano — se occorre — una diuturna tradizione concorde, evidenziando vieppiù lo stile del magistero autentico al suo acme.

L'Enc. *Haurietis aquas,* ad es., s'incarreggia nei solchi dell'*Annum sacrum* di Leone XIII, della *Miserentissimus Redemptor* di Pio XI, della *Summi Pontificatus* e della *Humani generis* di Pio XII (cfr. AAS XLVIII, a. 1956, p. 313 ss.; Dz. 493: la censura; Dz. 1673-76).

Comunque non assoluta, devesi ai decreti dottrinali, in linea di massima, un'adesione positiva, esterna ed interna. Adesione ch'è ossequio di culto a Dio, indettato da un magistero autentico, partecipe dell'autorità di Cristo, in funzione di presidio per la fede e i costumi.

Nonché l'aperto diniego, i decreti dottrinali non tollerano l'indifferentismo di chi si astiene dal contestare o dubitare, dentro e fuori, pago al più d'un conformismo pratico (cfr. Dz. 1350, 1683-84, 1698ss., 1722, 1820, 1880, 2007 ss., 2113, 2146, 2198, 2313, 2319).

Variano nondimeno, in riscontro ai livelli di autenticità del magistero, i gradi di certitudine dell'adesione nostra.

Il « tuto tradi non potest » designa, a giudizio di magistero auten-

tico, opinioni « hic et nunc » improbabili che, diffuse, porrebbero a repentaglio la fede e i costumi, scandalo del popolo di Dio, specie di mezzo alla pleiade di fedeli ingenui, sprovveduti di teologia.

Il giudizio non concerne la dottrina in sé, l'insita verità o falsità di tali opinioni, ma in relazione al « Depositum Fidei », calcolandone la minaccia dei rischi. E cioè, « hic et nunc » — allo stadio contemporaneo degli studi biblico-teologici, scientifici e filosofici — tali opinioni rappresentano un pericolo. Sono improbabili.

Il giudizio del magistero autentico è quindi un giudizio contingente. In seguito, con lo sviluppo di indagini più approfondite, un'opinione improbabile può divenire probabile, anzi certitudine obiettivata in chiave di verità, semmai i motivi che la suffragano, resi limpidi, in rilievo, eccedano in numero e peso, se non addirittura annullino, i motivi dell'opinione contraria. L'opinione improbabile peraltro può, in seguito, mettere in luce l'insita falsità.

Di volta in volta i decreti dottrinali aggiorneranno il diagramma dei loro giudizi. E' la parabola dal « non tuto » al « tuto tradi potest » e, in ultimo, all'« uti verum teneatur »; oppure, a rovescio, dal « non tuto » all'« uti falsum respuatur ».

Ma, sino a che l'autentico magistero giudica improbabile un'opinione, urge di norma l'adesione positiva, esterna ed interna, ossequio di culto a Dio. L'opinione contraria gode — *hisce adiunctis* — di morale certitudine, carica di sufficienti garanzie a presidio del « Depositum Fidei », non condizionata se non all'ulteriore sviluppo delle indagini.

La norma ha le sue deroghe. Teologi esperti, di chiara fama, non già i merciaiuoli d'una teologia dilettantistica, laddove abbiano seri motivi di dubitare o contestare, possono esporre questi motivi ai dicasteri di Curia, discuterne privatamente, trattarne in circoli ad essi ristretti e su effemeridi qualificate. Pubblicizzarli, no. Bisogna attendere, al riguardo, l'approvazione del magistero autentico (16).

7. CRITERI DI DIAGNOSI. ERESIE ED ERRORI.

Le formule

Ligi al par. 3 del cn. 1323, attraverso i modi di definizione o dichiarazione che elegge l'infallibile magistero, vuoi solenne, vuoi ordinario e universale, sceveriamo i dogmi dalle verità cattoliche.

---

(16) Cfr. H. STIRNIMANN, *Non tutum-tuto tutius?*: « Fr. Zt. Ph. Th. », I, 1954, pp. 421-433; J. SALAVERRI, *La potestad del Magisterio y asentimiento que le es debido*: « Est. Ecl. », XXIX, 1955, pp. 155-95; *Lettera dei Vescovi di Germania a quanti hanno dalla Chiesa l'incarico di predicare la fede*: « Oss. Rom. », 15 Dic. 1967, nn. 13-21; S. CONGR. per la DOTTRINA della FEDE, *Dichiarazione circa la dottrina cattolica sulla Chiesa per difenderla da alcuni errori d'oggi*: « Oss. Rom. », 25 Giugno 1973, n. 6.

Nel modo o formula dei *dogmi* spiccano verità salutifere, che Dio rivelò in se stesse e per se stesse, in quanto tali proposte ed imposte a tutta la Chiesa dal magistero infallibile. L'oggetto è di fede divina. S'infeuda all'autorità di Dio. « Credendum ».

Non salutifere invece, nel modo o formula, risultano le *verità cattoliche,* sebbene l'indissolubilità dei mutui vincoli le virtualizzi in quelle. Tali le propone ed impone a tutta la Chiesa il magistero infallibile. L'oggetto è di fede ecclesiastica. S'infeuda all'autorità della Chiesa. « Tenendum ».

Modi o formule che non evidenzino dogmi e verità cattoliche, di conseguenza, chiamano in causa un magistero meramente autentico.

In tema di *dogmi dichiarati,* a scanso d'equivoci, il Vaticano I offre perentorio il criterio di diagnosi: « Se i Vescovi s'avvalgano ovunque di formule e modi, da cui balzi manifesta la volontà di richiedere a tutta la Chiesa, in termini d'obbligazione grave, l'assenso di fede divina » (*Acta Concilii Vaticani:* "Mansi" XLIX, 670).

Di più, a riprova, eco dell'universale magistero ordinario, del pari unanime e in comunione gerarchica col Papa, il Vaticano I allega l'insegnamento universale dei teologi (cfr. Dz. 1792 da esplicarsi secondo l'Epistola « Tuas libenter » di Pio IX, 21 Dic. 1863, in Dz. 1683, siccome affermarono — « nomine deputationis Fidei » — Simor e Martin: "Mansi" LXI, 47, 224, 322).

Divulgazione esimia, nitida, di mezzo al popolo di Dio, dei dogmi definiti e degli innumeri dogmi dichiarati, sotto il controllo assiduo dell'universale magistero ordinario, i « catechismi » fruiscono d'un crisma d'infallibilità estrinseca, organi spiccioli d'una Tradizione viva, « loci theologici » i più ovvi ed esaurienti.

Il catechismo del Concilio Tridentino, o « Cathechismus romanus », che ebbe il patrocinio di S. Carlo Borromeo, ispirò e alimentò sull'arco di tre secoli i catechismi di tutta la Chiesa. Ed è ancor oggi testata d'angolo (17).

In molteplici formule si esprimono i *dogmi definiti:* costituzione, decreto, capitolo e canone.

Concise e precise le formule dei « canoni ». Cristalline.

A più vasto respiro i « capitoli » abbracciano, oltre la definizione solenne, la dottrina del magistero ordinario universale, ed ivi, se consta che il magistero le rivendichi in proprio, le « auctoritates » e i « considerantes ».

Spiegazioni e argomentazioni non appartengono — "stricto iure" —

(17) Cfr. H. SCHAUF, *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in dem katechismen,* Essen 1963, p. 12 ss. Vedi l'ampia bibliografia.

alla definizione solenne. « Agitur de assertis, non autem de insertis ». Giova non disattenderle ai fini dell'ermeneusi. Se poi articolano la definizione, incidono cospicue (cfr. M. CANO, *De locis th.*, V, 5, 4).

Le formule dei dogmi definiti vanno intese nella contestualità storica dell'epoca, in rigorosa accezion di termini.

I Padri d'un concilio ecumenico formulano la fede che la Chiesa testimonia ed incarna in una data epoca, mancipia a tipiche categorie di civiltà e cultura allora in auge, ai raggiunti sviluppi d'un « intellectus fidei » e d'un « sensus fidelium » caratteristici. Non canonizzano il placito di nessun teologo (cfr. S. ATANASIO, *De synodis*, 5; PG XXVI, 688; BAÑES, *Comm. in II-II*, q. 1, a. 10, Venezia 1602, col. 240; GIOV. di S. TOMMASO, *In I*, q. 1, disp. 2, a. 4, n. 6, Solesmes 1931, t. I, p. 358; S. CONGR. DOTTR. FEDE, o.c., n. 5).

La storia del concilio Tridentino registra saggi dimostrativi.

Sui rapporti tra grazia, carità e remissione dei peccati, la formula non esclude la posizione scotista (cfr. Dz. 799).

Né le formule risolvono la questione se la soprannaturalità dei doni infusi, non che effettiva, sia anche entitativa (cfr. Dz. 800, 821, 822).

Ciò a titolo di esempio. Il Vaticano I non è da meno in saggi de genere (18).

L'esegesi dei passi biblici

In merito ai congeniti valori dei passi biblici, che appoggiano i dogmi definiti, le formule sanzionano indubbia un'esegesi di magistero infallibile:

a. Se il significato del passo rientra nell'oggetto della definizione solenne.

Così in Dz. 858 il « Nisi quis renatus fuerit ex aqua » di Gio. III, 5 non ha valore metaforico. L'acqua è di necessità per il Battesimo. All'incontro esula dall'oggetto il passo che, ai margini, illustra il dogma.

b. Se la definizione solenne elimina un significato gratuito.

Così in Dz. 930 il « Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem » di Gio. VI, 54, non implica l'obbligo di ricevere la Comunione in entrambe le specie.

c. Se il passo biblico sta alle basi del dogma.

Così in Dz. 789 il « Per unum hominem peccatum intravit in mun-

---

(18) Cfr. H. LENNERZ, *Das Konzil von Trient...*: «Scholastik», IV, 1929, pp. 38-53; Th. GRANDERATH, *Constitutiones dogmaticae Concilii Vaticani*, Friburgo 1892, p. 190 ss.

dum... in quo omnes peccaverunt » di Rom. V, 12 è documentazione che l'umanità intera ed ogni uomo ereditano la colpa d'origine. Innerva il dogma.

L'esegesi dei Padri, da un verso, tramite il « modus loquendi », vi ascrive espressamente — sul piano dei congeniti valori — quell'univoco significato (cfr. Dz. 789). D'altro verso, poi, tributari all'immutata fede antica, i Padri attestano che un tal significato fu sempre in pacifico dominio della Chiesa (cfr. Dz. 791; A. DURAND: DAFC I, 1838).

d. Se la definizione solenne respinge e condanna teorie giustificantisi in virtù di passi biblici, di cui storcono il genuino valore.

Così Dz. 224 in antitesi a Teodoro di Mopsuestia: l'« Erunt duo in carne una » (Ef. V, 31) designa l'unione dei coniugi nel matrimonio, non già l'unione del Figlio di Dio col Cristo nell'umana natura; l'« Accipite Spiritum Sanctum » (Gio. XX, 22) non è vacuo simbolo, ma insufflazione realistica, come, al di là del cieco impulso d'una meraviglia estemporanea di fronte al Cristo risorto, è realistica l'esclamazione di Tommaso « Dominus meus et Deus meus » (Gio. XX, 28).

I passi biblici non si limitano alle verità salutifere.

Esiste un ricchissimo bagaglio di verità rivelate da Dio, o solo ispirate, non però in ordine alla salvezza, che nondimeno ruotano attorno e al servizio del « Depositum Fidei ». Verità da credere di fede divina, non singolarmente prese, ma in un assenso complessivo, olisticamente. La Bibbia è il Libro di Dio. Da cima a fondo. Sino ai più riposti amminicoli. « Inspiratio enim librorum sacrorum omnia hagiographi, etiam obiter dicta, amplectitur » (cfr. Dz. 784, 1809, 1950, 2011, 2180, 2186; PIO XII, *Divino afflante Spiritu:* EB 538, 499; S. AGOST., *De gen. ad litt.* II, 5, 9, 20; *Ib.* VII, 28, 42; S. TOMMASO, *S. th.* I, q. 32, a. 4; II-II, q. 1, a. 6; q. 2, a. 5; q. 174, a. 3).

Se e in quanto aiutano a conoscere le verità salutifere, agevolandone l'osservanza e l'esperienza di vita, anche queste verità invocano l'esegesi del magistero, se non infallibile, autentico. Non fanno eccezione gli « obiter dicta », i dati scientifici e profani, poiché un'esegesi libera potrebbe infirmare i dogmi (cfr. Dz. 1798, 1817, 2005, 2294).

Capitoli e canoni

I concili Tridentino e Vaticano I definirono il dogma sia nei canoni che nei capitoli (Riguardo al Tridentino: cfr. Dz. 792a, 810; 873a, 882; 893a, 910; 937a, 947; 956a, 960. Riguardo al Vat. I: cfr. Dz. 1781, 1821; MANSI LI, 44, 291 ss., 379; Ib. LII, 1229).

In modo esplicito Pio IX definì capitoli e canoni del Vaticano I (cfr. MANSI LI, 436; LII, 1325).

In chiave assertoria, positivamente, i *capitoli* recano l'insegnamento del magistero.

Eccellono, primi e principali, i dogmi definiti. E' in causa, solenne, il magistero infallibile. E non s'arresta lì. Turgido di Tradizione viva, ordinario e universale, annovera a largo raggio i dogmi dichiarati, ovvio, armonioso e sistematico corredo. Affulgono, su scala gerarchica, le verità salutifere. E' l'oggetto di fede divina e cattolica. «Credendum».

L'infallibile magistero si apre quindi in un terzo scacchiere. Ai dogmi definiti e dichiarati, attesi gli indissolubili vincoli, affianca le verità cattoliche che definisce, solenne, o dichiara, ordinario e universale. E' l'oggetto di fede ecclesiastica. « Tenendum ».

A gradi infine, autentico, e non infallibile, il magistero insta qua e là nei tre scacchieri.

Ai capitoli corrispondono i *canoni*. Negativamente, in formule concise e precise, condannano eresie ed errori. Opponendosi le « eresie » ai dogmi definiti o dichiarati, gli « errori » alle verità cattoliche, il magistero dei canoni è giocoforza infallibile, vuoi solenne, vuoi ordinario e universale.

In proposito il Tridentino non dà adito a discussione alcuna: « In *canonibus* Tridentini de SS. Eucharistia et Sacrificio Missae, necnon de Matrimonio — annota p. Kleutgen nello schema sulla Chiesa del Vaticano I — certe *non pauca definiuntur, quae per se ipsa revelata dici nequeunt* » (MANSI, LIII, 329).

Il Vaticano I scelse a tipo il Tridentino. Ma non dopo aspre polemiche. Le insidie e le suggestioni d'un sottile semi-razionalismo circuirono la « Constitutio de Fide », incepparono non di rado le fasi di redazione tra clausole spurie e fittizie riserve, scissa la Fede da una ragione che si voleva indipendente. I canoni non dovevano colpire d'anatemi se non le eresie. Esplose l'adagio: « Damnet fides haereticos fidei et ratio haereticos rationis... ne fides nimis tangat res philosophicas; nam canones sunt regula salutis » (cfr. MANSI, L, 126-312, 319-28; LI, 43-45, 66; LIII, 161-177).

A dirimere le diatribe, d'autorità, relatore per la deputazione della Fede, fu mons. Gasser:

« Anathemata canonum *errores quoad fidei praeambula doctrinasque philosophicas* attinentium, necessaria sunt ad evertendum perniciosissimum iudicium eorum qui putant *in rebus religiosis nihil certo teneri*, sed tantum exsistere opiniones plus minusve probabiles... Ecclesia, ut nostis, non solum debet damnare haereses, sed etiam *errores*, prout concernunt doctrinam certam » (MANSI, LI, 195, 196; cfr. ib. LI, 103 ss., 403 ss.).

Il Vaticano I non esitò a impegnarvi i fastigi del magistero, porta-

voce del Verbo di Dio, in ossequio alla tradizione unanime ed univoca, ininterrotta:

« Ecclesia quae mandatum accepit Fidei Depositum custodiendi, *ius etiam et officium divinitus habet* falsi nominis scientiam (I Tim. VI, 20) proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam (Col. II, 8). Quapropter omnes christiani fideles huiusmodi opiniones... *pro erroribus habere omnino tenentur* » (Dz. 1798. Cfr. ib. 1817, 1820).

Donde segue che la « Constitutio de Fide », oltre le eresie, anatematizza nei suoi canoni gli errori, ossia indirizzi filosofici in contrasto con l'oggetto di fede ecclesiastica, appunto le verità cattoliche. Anatemi a livello di magistero infallibile esteso al di là dei dogmi definiti o dichiarati.

Criterio discriminatorio di eresie e di errori sarà l'insegnamento emerso dai capitoli, cui corrispondono i canoni, a seconda che statuisca un dogma o una verità cattolica (19).

La terminologia « credendum - tenendum » domina i capitoli del Vaticano I. E' terminologia classica, riprova inconcussa che il magistero sigla infallibile vuoi i dogmi, definiti o dichiarati, vuoi le verità cattoliche (cfr. L. G. ROSSI, o.c., pp. 390-95).

Di più. Regge gli schemi che il Concilio approntava riguardo all'infallibilità in materia di verità cattoliche.

Afferma lo schema I, cp. 9:

« Obiectum infallibilitatis tantum patere docemus, *quantum patet Fidei Depositum, et eiusmodi custodiendi officium postulat*; adeoque praerogativam infallibilitatis ambitu suo complecti tum universum Dei verbum revelatum, tum *id omne quod, licet in se revelatum non sit, est tamen eiusmodi, sine* quo illud tuto conservari, certo proponi, aut valide defendi non possit ».

Corrispondentemente il cn. 9:

« Si quis dixerit Ecclesiae infallibilitatem ad ea tantum restringi, quae divina revelatione continentur, neque *ad alias etiam veritates extendi, quae necessario requiruntur ut revelationis depositum integre custodiatur,* A. S. » (MANSI LI, 543, 552).

Afferma lo schema riformato, cp. 7:

« Licet ecclesiasticum magisterium proprie et maxime in ipso verbo Dei scripto et tradito versetur, nihilominus *ea quoque omnia* porri-

---

(19) Cfr. K. MARTIN, *Die Arbeiten des Vat. Conc.*, Freiburg 1873, p. 34. Circa la storia relativa alle fasi di redazione e ai dibattiti del Vat. I vedi lo studio di L. G. ROSSI, *Quid de fide divina et catholica credendum*: « Renovatio », III, Genova 1968, pp. 386-90.

gatur necesse est de quibus, nisi sententia feratur, illa divini depositi custodia exerceri non potest ».

Corrispondentemente il cn. 9:

« Si quis dixerit Christi Ecclesiam a vera fide deficere potest, aut certe *in aliis nullis, quam in iis*, quae per se ipsa in verbo Dei continentur, ab errore immunem esse, A.S.» (MANSI LIII, 313, 316).

La scomunica

Diconsi « censure » i giudizi di condanna, o di biasimo, emessi dal magistero ecclesiastico, a volte infallibile, a volte solo autentico, in rapporto a dottrine ed opinioni che ledono sia i dogmi, definiti o dichiarati, sia le verità cattoliche, sia la costante e concorde catechesi della Chiesa.

Le « censure » investono eresie ed errori.

Urge la fede. Assoluta. Copre l'integrità e la genuinità del Verbo di Dio. A mediarla è il magistero, che impersona Cristo. E' questione di salvezza o di dannazione eterna: « Docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis... Qui crediderit, salvus erit. Qui autem non crediderit, condemnabitur... Ego vobiscum sum » (Mtt. XXVIII, 20; Mc. XVI, 16).

La dannazione esordisce nel tempo, poiché l'*eschaton* è già in atto « Chi ricusa di credere al Figlio, non vedrà la Vita. Su di lui incombe, rimane l'ira di Dio » (Gio. III, 36).

Spirito di Verità, lo Spirito Santo fin d'ora convince il mondo di peccato, esercita fin d'ora la giustizia e il giudizio (cfr. ib. XVI, 8-11).

Paolo recrimina la pseudo-gnosi che presume espungere la Fede, razionalizzarne i misteri, dimensionarli al limite dell'uomo: « O Timoteo, custodisci puro il Deposito, evitando le profane novità di parole, la dialettica e i sofismi d'un falso sapere. Non pochi, in nome d'una pseudo-gnosi, rinnegarono la fede » (I Tim. VI, 20).

Incalza di continuo: « Il Vescovo dev'essere tenacemente fedele al Verbo di Cristo, in ossequio agli insegnamenti ricevuti, a che annunzi efficace la dottrina di salvezza, refuti i contraddittori » (Tit. I, 9; cfr. ib. 11, 13-14; I Tim. I, 3-4, 9-11; IV, 1-2, 6-7; VI, 3-5; II Tim. I, 13-14; II, 15-19, 25; IV, 1-5; Ef. IV, 12-14).

Svergogna il dolo e la frode dell'umana ragione eslege: « Non lasciatevi sedurre dalle arti ingannevoli d'una filosofia suppedanea alla tradizione e ai dettami del mondo, antipodica a Cristo » (Col. II, 8).

Se occorre, appellandosi all'autorità conferitagli da Gesù, Paolo minaccia ed applica i più drastici rimedi. Fulmina la scomunica (cfr. II Cor. X, 1-2, 11; XIII, 10; I Cor V, 3-5, 9-12; Gal. V, 12; Att. XIII, 8-11; I Tim. I, 20; II Tessal. III, 6, 14).

Spetta alla Chiesa gerarchica l'infliggere la scomunica. In termini giudiziari, legali e penali: « Dic Ecclesiae. Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi uti ethnicus et publicanus. Amen dico vobis: quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo » (Mtt. XVIII, 17-18; cfr. ib. 16; Deut. XIX, 15; Gio. VIII, 17; II Cor. XIII, 1; Ebr. X, 28-31).

La scomunica attinge in specie gli *eretici.*

Ottempera al Vangelo l'ingiunzione di Paolo a Tito, vescovo di Creta: « Ammonirai l'eretico due volte. Poi fuggilo. Tu sai ch'è uscito dalla fede e l'osteggia con pertinacia, sì da condannarsi col suo proprio giudizio » (Tit. III, 10-11).

Rispettosa d'un tal giudizio, la scomunica vidima ufficialmente la libera scelta dell'umana ragione eslege, la consapevole e responsabile separazione dal Corpo mistico di Cristo che gli eretici hanno voluto e compiuto ad ogni costo. Ancor prima del magistero, Dio ratifica il giudizio di autocondanna dei transfughi: « Qui autem non credit, *iam iudicatus* est » (Gio. III, 18).

Fin d'ora. Incombe sul transfuga, *rimane* l'ira di Dio (cfr. ib. 36).

Si fa strada nel N. T. il vocabolo « airesis » (cfr. Att. V, 17; XV, 5; XXIV, 14).

Paolo l'impiega, fissandone l'accezione in ordine alla salvezza, vaglio per la fede: « E' d'uopo che nascano le eresie, affinché si manifestino di mezzo a voi i veri fedeli » (I Cor. XI, 19).

E lancia l'« herem », o anatema: « Se alcuno predicherà un vangelo diverso da quello che noi vi annunziammo, fossimo noi stessi o un angelo sceso dai cieli, sia anatema » (Gal. I, 9; cfr. I Cor. XVI, 22).

L'anatema — « herem » — designa, nel linguaggio neo-testamentario, insieme alla scomunica, separazione dal Corpo mistico di Cristo, l'ira di Dio, il giudizio e i castighi divini che prevengono e quindi sanzionano la sentenza del magistero (20).

Con la vittoria escatologica in Cristo parusiaco, definitiva sconfitta di tutte le forze ostili a Dio, l'anatema cesserà di esistere nel Regno dei Cieli: « Et omne maledictum non erit amplius » (Ap. XXII, 3; cfr. Zac. XIV, 11; Is. XXV, 7-8).

All'esordio, sull'arco di tre secoli, basta il « Kerigma » a estromettere gli eretici. Kerigma svelato ai neofiti, tutelato e professato in perfettissima unità di fede: integrità e genuinità del Verbo di Dio che si traduce in vita di grazia, comunione all'unisono d'un Corpo mistico ove non vivono, né accedono i membri ribelli. E' l'epoca delle catacombe.

In seguito Papa e Concili ecumenici dispiegano l'ufficiale condanna. Condanna di eresie. Condanna di errori.

---

(20) Cfr. J. B. BAUER, *Anatema*: « Diz. Teol. Bibl. », Brescia 1965, p. 92 ss.

E' reo di eresia chi, membro della Chiesa col Battesimo, neghi o ponga in dubbio — pertinacemente — una verità da credere di fede divina e cattolica (CJC cn. 1325, § 2; cfr. ib. le fonti).

L'eresia inficia un *dogma,* non importa se trattasi di dogmi « definiti » o di dogmi « dichiarati » (CJC cn. 1323, § 1; cfr. Dz. 1792).

Ovvio epilogo è la scomunica. Fulmina « ipso facto » l'eresia, semmai altrettanto pertinacemente la si esterni, in linea pubblica, od anche privata, occulta o meno (CJC cn. 2314, § 1).

Interdipendenti e intercomplementari, i dogmi si concatenano. Strutturano il più rigido sistema. Liquidarne uno, significa scuoterli tutti. La storia delle eresie è documentazione impressionante.

Di riverbero in riverbero è il sistema che va in crisi. Nulla più di sicuro resta in piedi del « Depositum Fidei ». Vacillano, ai contraccolpi, le singole verità salutifere, nessuna in grado ormai di urgere l'adesione assoluta in ordine alla salvezza.

Stride d'incongruenza, è pia illusione il ripudio d'un sol dogma. Consorti, in egual misura, l'autorità di Dio e l'infallibilità del magistero avallano tutti i dogmi. L'eretico esautora Dio e il magistero. Li esautora in tronco. E' come dicesse a Dio: puoi ingannarti, puoi ingannarci. Ma se qualche volta Dio s'inganna o c'inganna, perché non sempre? Se i magistero sgarra in un caso, perché non sempre?

L'eretico divinizza la gnosi dell'umana ragione eslege. Fa da Dio: « Qui in Evangelio quod vultis creditis, quod vultis non creditis, *vobis* potius quam Evangelio creditis » (S. AGOST., *C. Faustum,* XVII, 7).

A morire, dietro il ripudio d'un sol dogma, è l'abito della Fede. Lo voglia o no, circa i dogmi superstiti, l'eretico non ha più la Fede, bensì una mera convinzione soggettiva: « Qui inhaeret doctrinae Ecclesiae, tamquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet; alioquin, si de his quae Ecclesia docet, quae vult tenet, et quae non vult non tenet, non jam inhaeret Ecclesiae doctrinae, sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati. Et sic patet quod haereticus, qui *pertinaciter* discredit *unum* articulum Fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae... *fidem non habet de aliis articulis,* sed *opinionem quamdam* secundum propriam voluntatem » (S. TOM., *S. th.,* II-II, q. 5, a. 3).

Il ripudio d'un sol dogma separa l'eretico dalla Chiesa, Corpo mistico di Cristo. Spezza la comunione di vita che, nell'unità di fede e di grazia, garanti i divini poteri gerarchici, lo incorporava al Verbo umanatosi, Incarnazione redentrice attuosa, e — in Cristo, Lui Vita del Padre, ricolmo dello Spirito Amore — lo concorporava ai fratelli.

* * *

Se stiamo all'etimo « doch », duplice è il senso del vocabolo *dogma:* l'uno giuridico, di decreto, o decisione perentoria da parte dei pubblici

poteri; l'altro filosofico, di opinione. Duplice senso di genesi laica, che il Cristianesimo spiritualizzò in funzione di valori religiosi ed etici.

Già la Bibbia usa spesso il vocabolo dogma in senso *giuridico* (cfr. Ester III, 9; Dan. II, 13; VI, 8; Lc. II, 1; Att. XVI, 4; XVII, 7; Ef. II, 15; Col. II, 14; Ebr. XI, 23).

Fin dagli inizi Sinodi e Concili, a cominciare da quello di Gerusalemme, adottarono per i loro decreti, specie disciplinari, le formule legifere dei greci e dei romani (cfr. Att. XV, 28; P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, Ed. du Cerf, 1938, p. 109 ss.).

Ma, a scanso di confusioni, la Chiesa rivendicava subito un'eminenzialità di poteri e valori divini.

S. Atanasio distinse tra decreti disciplinari e testimonianza di fede (cfr. *De synodis*, 5: PG XXVI, 688).

Più drastico, S. Basilio al « dogma » oppose il « kerigma », o definizione proclamata della Fede, che adombra la moderna nozione di dogma (cfr. *Tract. de Spiritu Sancto*, 27, 66: PG XXXII, 188 A, 189 D).

In senso *filosofico*, poi, se alle origini era sinonimo di scetticismo, a livello d'opinione, il vocabolo dogma s'arricchì di prosieguo, attraverso l'evoluzione semantica, d'un peso di razionalità e categoricità crescenti, sino ad esprimere — antitesi agli « Stoicorum Accademicorumque dogmata » — una massima o un principio.

In questo significato nuovo, Padri e letterati ecclesiastici lo riferirono ai punti fermi della dottrina cattolica (cfr. IGN., *Ad Magn.* XIII, 1; BARNABA, *Ep. I*, 6; CLEM. ROM., *I Cor.* XX, 4; *Ep. ad Diogn.* V, 3; CLEM. ALESS., *Strom.* 7; ORIG., *De princ.* IV, 1; *C. Celsum* I, 7).

Taluni Padri del IV secolo, anzi, non chiamarono dogmi se non le verità di fede (cfr. CIRILLO GEROS., *Cath.* IV, 2; GREG. NISS., *Ep. 24*).

Seppur l'uso s'espandesse, ciò non valse a rendere tecnico e classico, « de iure », il vocabolo dogma, sì da tradurre in teologico il suo senso filosofico. Non di rado pure le eresie s'intitolano « nefaria aut impiissima dogmata » (cfr. Dz. 161, 272).

Nemmeno vi riuscirà il Medioevo, in cui la moderna nozione di dogma non s'affaccia che incidentalmente, « de facto », come nel « Lauda Sion »: *Dogma datur christianis.*

Fu lo sviluppo d'una teologia del magistero, dal secolo XVI al secolo XIX, ad acquisire e stabilire la terminologia « de iure ». I documenti magisteriali presero a mutuarla dai teologi col secolo XVIII. Ma l'uso è ancora in formule generiche. Si parla di dogmi, non *del* dogma (cfr., ad esempio, Dz. 1529).

Sarà il Vaticano I a definirci *il* dogma (cfr. Dz. 1792, 1800, 1816, 1839; KITTEL, t. II, p. 233 ss.;; E. FASCHER, *Dogma:* "Reallexik. f. Ant. u. Christ.", t. IV, 1957, capp. 1-24; Y. CONGAR, *Fede e teologia*, Roma 1967, p. 63 ss.).

BIBLIOGRAFIA

1. SULLA RIVELAZIONE:

V. BOUBLIK, *Incontro con Cristo*, p. 40 ss.
R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, Assisi 1967.
G. LOHFINK, *Bibbia, parola di Dio in parola umana*, Assisi 1971.
A.B.I. *Costituzione conciliare « Dei Verbum »*. Atti della XX Settimana Biblica, Brescia 1970.
E. SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e Teologia*, Ed. Paoline 1966.
A. SCHOEKEL, *La Parola ispirata*, Brescia 1967.

2. SULLA FEDE:

A. BEA, *La Parola di Dio e l'umanità*, Assisi 1967, pp. 101-120.
P. BENOIT, *Esegesi e Teologia*, Ed. Paoline 1964, pp. 105-204.
Y. CONGAR, *Fede e Teologia*, Roma 1967.
J. COVENTRY, *Teologia della Fede*, Ed. Paoline 1969.
J. DANIELOU, *La Fede cristiana e l'uomo d'oggi*, Ed. Rusconi 1970.
J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Brescia 1970, pp. 11-74.
P. TOINET, *Promotion de la Foi*, Parigi 1969.
J. TRUETSCH, *La risposta dell'uomo all'azione e alla parola di Dio rivelatore*: « My sterium salutis », 1-2, Brescia 1968, pp. 367-510.

3. SUL DOGMA E IL MAGISTERO:

W. KASPER, *Il dogma sotto la Parola di Dio*, Brescia 1968.
H. RONDET, *I dogmi possono cambiare?*, Ed. Paoline 1961.
Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1967.
K. RAHNER - K. LEHMANN, *Lo sviluppo del dogma:* «Mysterium salutis», 1-2, Brescia 1968, pp. 295-366.
L. G. ROSSI, *Quid de fide divina et catholica credendum*: « Renovatio », III, Genova 1968, pp. 369-404.
C. MOLARI, *Alcuni principi per un'ermeneutica del Magistero*: «Magistero e Morale», Bologna 1970.
AA.VV., *L'interpretazione del dogma*, Brescia 1971.
R. LATOURELLE, *Teologia scienza della salvezza*, Assisi 1970, p. 15 ss.
C.E.I., *Magistero e Teologia nella Chiesa*: «Oss. Rom.», 17 Genn. 1968.
VESCOVI TEDESCHI, *Lettera a quanti hanno dalla Chiesa l'incarico di predicare la fede*: « Oss. Rom. »,, 15 Dic. 1967.
M. FLICK, *Dove va oggi la Teologia?*, Roma 1971, p. 32 ss.
S. CONGR. DOTTR. FEDE, *Dichiarazione circa la Dottrina cattolica sulla Chiesa per difenderla da alcuni errori d'oggi*: « Oss. Rom. », 25 Giugno 1973 (cfr. l'ampia bibliografia ivi riportata).

LITURGIA E MUSICA NEI SECOLI XII E XIII

Note testuali e paleografiche sull'Antifonario di S. Maria delle Vigne

0.1. Nel corso di uno studio apparso nel 1979 su « Renovatio », A. Boldorini ha dato informazione su un antifonario, non noto da precedenti pubblicazioni, conservato nell'Archivio Capitolare di S. Maria delle Vigne in Genova (1). Il Boldorini data il ms. alla metà del sec. XII (2), e ritiene che la sua origine vada posta in ambienti, anche se « difficilmente individuabili, della Padania o dell'Italia Centrale » (3). Scopo delle osservazioni che seguono è di offrire alcuni elementi complementari all'analisi del Boldorini, nella convinzione che il ms. delle Vigne sia uno dei più importanti codici fino ad ora scoperti in Liguria, non solo per l'antichità assoluta del ms., ma poiché si tratta, a quanto almeno è dato sapere all'estensore di queste note, del più antico codice liturgico musicale conosciuto conservato in Liguria. Come spesso risulterà dal seguito di queste osservazioni, il ms. riveste particolare interesse sia dal punto di vista della paleografia musicale sia dal punto di vista filologico-testuale e permette, inoltre, di arricchire la nostra conoscenza su taluni aspetti dell'attività musicale di àmbito religioso nel periodo intorno al XII-XIII secolo.

---

(1) A. BOLDORINI, *Un antifonario inedito del secolo XII*, « Renovatio » 14 (1979) pp. 91-4, 248-54, 384-92.

(2) *Art. cit.*, p. 91.

(3) *Art. cit.*, p. 92.

0.2. La localizzazione dell'antifonario offerta dal Boldorini è, come si è visto, prudentemente generica. Nel caso del nostro ms. i mezzi tradizionali utilizzati per la localizzazione di un cod. liturgico non appaiono molto funzionali. Il santorale, infatti, non si presenta molto ricco, forse anche per le mutilazioni subìte dal ms. nel corso dei secoli (4), e non pare utile per stabilirne il luogo di origine (5). L'altro normale mezzo di localizzazione, la scrittura musicale, non può offrire, per le ragioni che si diranno più oltre, validi elementi di giudizio se non come conferma di dati altrimenti raggiunti. Lo stesso deve dirsi, come si vedrà, per ciò che riguarda la scrittura del testo.

Si è pertanto ritenuto utile iniziare lo studio incominciando dall'esame filologico del testo liturgico presentato dal ms. genovese. Come si vedrà dal séguito, recentissimi strumenti di lavoro rendono possibile, oggi, un diverso esame dei testi dell'Ufficio, che si presentavano, sino a pochi anni fa, come un materiale confuso e inestricabile. L'ipotesi di lavoro che si è voluto verificare è la possibilità di classificare un ms. liturgico sulla base dello studio di un campione convenzionale, rigorosamente chiuso e stabilito, del suo testo liturgico. A questa analisi, che costituisce la prima parte del lavoro, segue lo studio della scrittura del testo letterario e del testo musicale (parte seconda).

PARTE I - PROBLEMI TESTUALI

1. Esame del testo liturgico dell'Antifonario di S. Maria delle Vigne

1.1. Il testo liturgico dell'Antifonario di S. Maria delle Vigne si presenta, non ostanti le cadute, piuttosto ricco (6). Temporale e santorale sono fusi insieme, secondo la successione dell'anno liturgico. Si offre qui un saggio di indagine testuale sul ms. genovese, chiedendo fin d'ora venia al lettore per la minuzia delle operazioni critiche qui presentate, che richiedono paziente attenzione non solo all'elaboratore di esse, ma anche al loro utilizzatore.

---

(4) A. BOLDORINI, *art. cit.*, pp. 248 ss.; 391.

(5) A. BOLDORINI, *art. cit.*, p. 92.

(6) Cf. le descrizioni del contenuto nel cit. studio del Boldorini, *passim*.

L'analisi dei testi liturgici è molto complessa per il grande numero dei testimoni e per la materia « vivente » da essi presentata. Il problema è essenziale per la riflessione metodologica della filologia contemporanea. Se, infatti, alcuni testi classici possono in qualche modo continuare ad essere affrontati con le regole della filologia « tradizionale » (7), è certo che testi tràditi in centinaia o migliaia di mss. non possono essere trattati nello stesso modo (8).

1.2. Questo genere di problemi fu, come è noto, ben presente a dom H. Quentin, monaco solesmense, forse il primo filologo che abbia offerto una radicale alternativa al metodo del Lachmann (9). Dimenticato per decenni (10), il Quentin ed il suo metodo sono ritornati d'attualità per opera di dom Froger (11) e dei recenti sviluppi dell'informatica (12). Su questa

---

(7) Ma anche qui con tutte le cautele. Si veda G. ALBERTI, *Problemi di critica testuale,* Firenze 1979, che individua, in un largo campione preso in esame, solo sei testi greci (p. 57) e addirittura un solo testo latino (p. 92) di sicura recensione meccanica, in cui, quindi, si possano applicare le regole della filologia lachmanniano-maasiana.

(8) Ciò non vale solo per i testi sacri e liturgici, ma investe un grosso numero di testi molto «usati», come i testi grammaticali (cf. M. PASSALACQUA, *I codici di Prisciano,* Roma 1978) o filosofici: cf. i volumi di *Codices* nell'*Aristoteles Latinus*: *Codices* I-II, Bruges-Paris 1957[2]; *Supplementa Altera,* Bruges-Paris 1961 un primo tentativo di inventario di codd. boeziani è in G. MILANESE, *Saggio di inventario dei mss. del* de topicis differentiis *di Boezio,* in «Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere» 38 (1981), c.d.s.; modello del genere resta C. LEONARDI, *I codici di Marziano Capella,* « Aevum » 33 (1959) pp. 443-489; 34 (1960) pp. 1-99; 411-524.

(9) Cf. particolarmente *Essais de Critique Textuelle (Ecdotique),* Paris, Picard 1926; sull'opera del Quentin e su altri tentativi di «tecnicizzazione» dell'attività filologica cf. E. RAIMONDI, *Tecniche della critica letteraria,* Torino, Einaudi 1967[6], pp. 69 ss. Il metodo quentiniano fu al fondamento della riflessione metodologica degli studiosi della critica testuale del canto gregoriano sotto l'aspetto del testo musicale: cf. *Paléogr. Music.* vol. XIV, Solesmes 1931, pp. 60-78 (*Principes de critique textuelle grégoriénne,* pp. 60-78 [R. Hesbert]), ove è espressamente citato (p. 64 n. 1) dom Quentin.

(10) Sul metodo del Quentin pesò, almeno in Italia, il giudizio negativo di GIORGIO PASQUALI: cf. *Storia della tradizione e critica del testo,* Firenze, Le Monnier 1952[2], pp. 178-9.

(11) Il metodo di dom J. Froger è esposto particolarmente in *La critique des textes et son automatisation,* Paris, Dunod 1968.

(12) La bibliogr. in materia è ormai molto amplia; rinvio solo, perché il vol. rappresenta un contributo di primario riferimento, a *La pratique des ordinateurs dans la critique des textes,* Paris, CNRS 1979 (se ne veda la mia «scheda» in «Maia» 33 (1981) pp. 70-1). Una panoramica molto chiara sui problemi offerti da questo tipo di tradizione e in particolare dai testi sacri in A. CERESA GASTALDO, *Alle origini della Volgata,* «Renovatio» 15 (1980) pp. 263-7.

linea si situa il lavoro di dom R. Hesbert. Questo studioso, che già fornì, con l'*Antiphonale Missarum Sestuplex* (13), un prezioso sussidio per lo studio dei testi liturgici della Messa e, parallelamente, del repertorio autentico del gregoriano, si propose, con il *Corpus Antiphonalium Officii*, di offrire un primo ordinamento dell'immenso materiale presentato dai mss. che riportano il testo dell'Ufficio. Dopo quattro volumi di materiali (analisi dei testi di 12 mss. scelti come più rappresentativi) dom Hesbert pubblicò, nel 1975, il V volume, che si propone di iniziare l'ediz. crit. del testo dell'Antifonario (14). Vengono qui utilizzati 800 mss., 500 del *cursus* romano e 300 del *cursus* monastico (serie a 9 e 12 responsori, rispettivamente) (15). Le pp. 19-22 del volume dell'Hesbert (« La critique des traditions à témoins multiples ») informano sui criteri metodologici di fondo tenuti presenti dallo studioso benedettino. Non è agevole riferire qui in modo dettagliato sulle considerazioni di Hesbert (16): si noterà solo che il metodo adottato è assolutamente quantitativo. Viene scelto, come terreno di campione (data l'impossibilità, anche utilizzando il calcolatore, di esaminare tutto il repertorio contenendo il lavoro e la mole della pubblicazione entro limiti accettabili) il periodo dell'Avvento. Nel quinto volume del *Corpus* (= *CAO*) Hesbert ordina i mss. in base alle seriazioni (*tipi di lista*) dei nove o dodici responsori presenti durante le varie domeniche di Avvento. Attraverso una serie assai complessa di ordinamenti dei tipi di lista ottenuti e di successivi esami, si ottengono raggruppamenti di mss. (cioè mss. che, al termine dello studio comparativo, presentano tipi di lista omogenei tra di loro) e mss. isolati. Come Hesbert anticipa nelle già richiamate note di metodo (p. 21) i mss. « isolati » (cioè non inseribili in raggruppamenti) dovranno essere scartati; la ricostruzione dell'archetipo, fondamento per la costituzione del testo critico, avverrà basandosi sui gruppi. Dom Hesbert formula (p. 270) una lista di 11 mss. ritenuti vicini all'archetipo (17). Si tratta di mss. di età variabile tra il XII-

---

(13) Bruxelles 1935. Le indicazioni ricavate dal vol. di Hesbert sono riportate in sigla nel *Graduel Neumé* di dom E. CARDINE, Solesmes 1972², ed ora nel *Graduale Triplex*, Solesmes 1979 (qualche sommaria informazione in G. MILANESE, *Paleografia e interpretazione gregoriana...*, «Renovatio» 15 (1980) pp. 476-9.

(14) *Fontes earumque prima ordinatio*, Romae, Herder 1975.

(15) R. Hesbert, *Fontes...*, cit., pp. 1-18.

(16) Rinvio a J. FROGER, *La méthode de dom Hesbert dans le vol. V du Corpus Antiphonalium Officii*, «Études Grégoriennes» 18 (1979) pp. 97-143.

(17) Ma in realtà i mss. devono essere ridotti a nove, dato che sono presenti due mss. di Bamberg e due di Muenster, contemporanei e uguali (J. FROGER, *La méthode...*, cit., p. 119).

XIII e il XV sec.; testimoni, dunque, decisamente tardivi. «Voila qui est paradoxal. Pour trouver les meilleurs témoins d'un archétype qui remonte à la seconde moitié du VIIIe siècle, il faudrait attendre le XII-XIIIe, c'est-à-dire laisser passer 4 siècles, et pour suivre jusqu'au XVe, avec 8 mss. sur 11 qui datent des XIVe et XVe s. Ce résultat fait planer un doute sur une méthode majoritaire qui se fonde sur tous les témoins, sans tenir compte de leur date» (18).

Come avverte il Froger nello studio sul lavoro di Hesbert, il problema è sostanzialmente quello della differenza tra « classificazione » e « genealogia »: quella di Hesbert è una operazione che arriva a costruire una « media statistica » dei testimoni, cioè una perfetta *vulgata* della tradizione, il che rappresenta, come è evidente, l'opposto della edizione critica (19). Il metodo di Hesbert, tuttavia, offre (e ciò non mi pare sia stato ancora sottolineato) uno straordinario mezzo di *classificazione* dei mss.: ciò vale particolarmente per il sesto vol. del *CAO* (20), in cui si offre una diversa classificazione, basata, questa volta, sulla varietà dei versetti dei responsori (21). Questi brani, infatti, presentano una grande varietà nella distribuzione dei versetti, e la classificazione di Hesbert credo raggiunga, in questo caso, risultati ancora più convincenti che nel raggruppamento «per serie». Il tentativo di classificazione del ms. genovese che qui si propone è fondato sui risultati ottenuti dall'Hesbert nel VI vol. del *CAO* (22).

1.3. Nella tabella che segue si riporta l'elenco dei responsori presenti nel ms. di Genova per ciò che riguarda l'Avvento (domeniche e « Quattro Tempora »): il periodo è stato scel-

(18) J. FROGER, *art. cit., loc. cit.*

(19) Credo sia legittimo avanzare il sospetto che lo stesso tipo di problema si proponga anche per tutta la moderna tendenza di filologia «computerizzata» e, in fondo, per tutto l'orientamento di ascendenza quentiniana, viziato dal presupposto di escludere gli « isolati ». Ma è discorso che non è qui possibile approfondire.

(20) Romae, Herder 1979.

(21) L'edizione dei responsori non è ancora apparsa. Si deve ricorrere all' ormai assai invecchiato *Liber Responsorialis* (Solesmes 1895), limitato alle festività importanti, e agli *excerpta* pubblicati in vari altri libri liturgici (*Antiphonale Mon.* etc.).

(22) Si è scelto il criterio presentato nel VI vol. del *CAO* e non quello del V poiché il metodo adottato nel VI vol. appare portatore di informazioni storiche assenti invece dal metodo del vol. V; quest'ultimo, inoltre, è più soggetto a fattori dipendenti dal caso (sia anche qui concesso di evitare una discussione metodologica che sarebbe per altro necessaria; cf. comunque J. FROGER, *art. cit.*).

to poiché si tratta del « terreno-campione » del *CAO*. La tavola comprende:

1) indicazione del responsorio (es.: *Aspiciens a longe*);
2) indicazione del versetto o dei versetti;
3) numero d'ordine del responsorio nella successione del ms. di Genova;
4) foglio/i del ms. genovese che presenta/no il testo in questione;
5) collocazione liturgica: si avverta che i nn. romani indicano le domeniche di Avvento, i numeri arabi il posto del resp. nella successione interna alla domenica; ad es. con *I 1* si indicherà il resp. *Aspiciens a longe*, tradizionalmente primo della serie; con il num. *V* si indicano le «Quattro Tempora»;
6) infine si riporta il numero del resp. nella successione classificatoria di Hesbert. Quando questo numero è dato tra parentesi, il testo appartiene, secondo la terminologia di Hesbert, ai « répons réservés inaptes au classement » (23), a quei testi, cioè, che, o perché attestati da pochissimi mss., o, più raramente, perché accompagnati ovunque dal medesimo versetto, non si prestano, secondo il metodo rigorosamente quantitativo di Hesbert, alla classificazione (24). Si avverte che la grafia non è stata normalizzata ma è data secondo le forme del ms. genovese.

TAVOLA I

N.	Responsorio	Versetto/i	F.	Lit.	N° *CAO*
1	*Aspiciens a longe*	*Quique terrigene* *Tollite portas* *Ecce dominator*	3r	I1	11
2	*Aspiciebam in visu*	*Potestas eius*	3v	I2	12
3	*Missus est Gabriel*	*Dabit ei*	3v	I3	13
4	*Ave Maria*	*Quomodo fiet*	3v/4r	I4	14

(23) *CAO*, VI, pp. 7 ss.

(24) Per evitare di introdurre termini tecnici nuovi (già troppo numerosi nella critica testuale legata all'informatica) si è preferito non tradurre le espressioni tecniche più caratteristiche usate nel *CAO*.

5	*Salvatorem expect.*	*Preoccupemus*	4r	I5	15
6	*Audite verbum*	*Annunciate*	4rv	I6	16
7	*Obsecro domine*	*Memento nostri*	4v	I7	18
8	*Montes Israel*	*Rorate celi*	4v	I8	60
9	*Ecce dies veniunt*	*In diebus illis*	4v/5r	I9	(63)
10	*Ecce virgo*	*Super solium*	5r	I10	17
11	*Confortamini manus*	*Ecce dominator*	5r	I11	61
12	*Alieni non transib.*	*Deus a Libano*	5rv	I12	62
13	*Hierusalem cito*	*Israel si me*	7v	II1	21
14	*Ecce Dñs... et erit*	*Ecce cum virtute*	7v/8r	II2	22
15	*Hierusalem surge*	*Leva in circuitu*	8r	II3	(23)
16	*Civitas Iherusalem*	*Ecce dominator*	8r	II4	24
17	*Ecce veniet... protect.*	*Et dominabitur*	8r	II5	25
18	*Sicut mater*	*Dabo in Syon*	8rv	II6	26
19	*Hierusalem plantabis*	*Exulta satis*	8v	II7	27
20	*Egredietur dominus*	*Et preparabitur*	8v/9r	II8	28
21	*Ecce... aperientur*	*Ecce dñs in fort.*	9r	II9	82
22	*Rex noster*	*Ecce agnus Dei*	9r	II10	29
23	*Letentur*	*Ecce dominator*	9rv	II11	19
24	*Veni domine*	*A solis ortu*	9v	II12	38
25	*Ecce apparebit... nubem*	*Apparebit*	18v	III1	31
26	*Bethleem civitas*	*Illuminabit*	18v/19r	III2	32
27	*Qui venturus est*	*Deponet omnes*	19r	III3	33
28	*Suscipe verbum*	*Paries quidem*	19r	III4	34
29	*Egypte noli flere*	*Ecce veniet*	19rv	III5	35
30	*Prope est*	*Qui venturus est*	19v	III6	36
31	*Descendet dominus*	*Et adorabunt*	19v	III7	37
32	*Docebit nos*	*Venite ascendamus*	19v/20r	III8	70
33	*Festina ne tardav.*	*Veni domine* *Excita potentiam*	20r	III9	92
34	*Ante multum tempus*	*Portam*	20rv	III10	(83)
35	*Salutis nostre*	*Princeps magne*	20v	III11	(97)
36	*Egredietur virga*	*Ecce venit*	20v	III12	81
37	*Ecce radix*	*Deus a Libano*	20v/21r	III13	39
38	*Ecce rex noster*	*Ecce dominator*	21r	III14	(66)
39	*Canite tuba*	*Annunciate*	23r	IV1	41
40	*Octava decima*	*Ego enim*	23r	IV2	42
41	*Non auferetur*	*Pulchriores*	23rv	IV3	(43)
42	*Me oportet*	*Hoc est testimonium*	23v	IV4	44
43	*Virgo Israel*	*In caritate*	23v	IV5	46
44	*Iuravi dicit*	*Iusta est salus*	23v/24r	IV6	47
45	*Non discedimus*	*Domine deus*	24r	IV7	48
46	*Intuemini quantas*	*Precursor pro nobis*	24r	IV8	49
47	*Nascetur nobis*	*Multiplicabitur*	24rv	IV9	91

48	*Clama in fortitudine*	*Super montem*	25r	V1	51
49	*Orietur stella*	*De iacob*	25rv	V2	52
50	*Modo veniet*	*Et dominabitur*	25v	V3	53
51	*Egredietur dominus*	*Et elevabitur*	25v	V4	54
52	*Precursor pro nobis*	*Ipse est rex*	25v/26r	V5	55
53	*Videbunt gentes*	*Et eris corona*	26r	V6	56
54	*Emitte agnum*	*Egredietur dominus*	26r	V7	57
55	*Germinaverunt campi*	*Ecce veniet desideratus*	26rv	V8	58
56	*Radix iesse*	*Et adorabunt*	26v	V9	59
57	*Annunciatum est*	*Ave Maria*	27v	V10	93

1.4. La tabella *b* rappresenta un secondo passo. Hesbert divide i diversi versetti, testimoniati nei vari mss. per uno stesso responsorio, in gruppi, contraddistinti dalle lettere dell'alfabeto. A parte i responsori « réservés » (25), negli altri casi si arriva ad una divisione che comprende due gruppi « maggioritari » (cioè i due versetti più comuni) ed eventualmente gruppi minori. Fondandosi sui gruppi maggioritari, ed esaminandone la distribuzione geografica, Hesbert osserva che i due gruppi « maggioritari » caratterizzano di solito l'area dell'Europa settentrionale (versetti contraddistinti dalla lettera *G*) e l'area dell' Europa meridionale (versetti indicati da Hesbert con *L*) (26). Nella seguente tabella *b*, ispirata ai criteri ora ricordati, si riportano:

i) numeri dei vari responsori secondo la numerazione del *CAO*; quando il responsorio è posto tra i « réservés » (cf. p. 286) la cifra è data in parentesi.

ii) La collocazione liturgica del ms. di Genova (per la simbologia cfr. le indicazioni fornite per la tab. *a*) quando il brano è di fatto presente nel ms. in esame; in caso diverso lo spazio resta vuoto.

iii) La sigla (es. « A », « B », etc.) che indica il versetto secondo Hesbert. Si avverta che la distribuzione è decrescente: « A » indica il versetto più comune, « B » il versetto immediatamente seguente quanto a numero di mss. che lo testimoniano, e così via per le lettere seguenti.

---

(25) Cf. nota 23.

(26) *CAO*, VI, pp. 141 ss. A p. 185 Hesbert osserva che il gruppo latino monastico è molto simile a quello latino romano con la differenza del resp. n° 18.

iv) Quando il versetto presente nel nostro ms. è compreso tra quelli che il *CAO* classifica come *L* o *G* (cf. l'inizio di questo paragrafo) queste lettere vengono riportate nell'ultima colonna. Quando Hesbert non dà indicazioni a proposito (per considerazioni relative alla distribuzione quantitativa) si pone una barretta trasversale; quando il versetto non appartiene ai due gruppi maggioritari ma a gruppi minori viene posta una parentesi vuota; quando infine il responsorio è tra i « réservés » lo si indica con uno zero.

TAVOLA II

11	I1	BC	G	42	IV2	A	G	71			
12	I2	A	L	(43)	IV3		0	72			
13	I3	B	L	44	IV4	A	G	73			
14	I4	A	L	45				74			
15	I5	B	G	46	IV5	A	L	75			
16	I6	A	L	47	IV6	A	L	76			
17	I10	A	L	48	IV7	A	G	77			
18	I7	C	( )	49	IV8	B	L	78			
19	I11	C	( )	51	V1	A	L	79			
21	II1	A	G	52	V2	C	( )	81	III12	—	( )
22	II2	A	L	53	V3	C	( )	82	II9	A	—
(23)	II3		0	54	V4	A	L	(83)	III10		0
24	II4	B	G	55	V5	A	L	84			
25	II5	A	L	56	V6	A	L	85			
26	II6	A	L	57	V7	F	( )	86			
27	II7	A	L	58	V8	E	( )	87			
28	II8	A	L	59	V9	J	( )	88			
29	II10	A	G	60	I8	A	—	89			
31	III1	A	L	61	I11	C	( )	90			
32	III2	F	( )	62	I12	B	—	91	IV9	C	( )
33	III3	A	L	(63)	I9		0	92	III9	AB	—
34	III4	A	L	64				93	V10	A	—
35	III5	A	L	65				94			
36	III6	A	G	(66)	III14		0	95			
37	III7	A	L	67				96			
38	II12	B	G	68				(97)	III11		0
39	III13	B	G	69				98			
41	IV1	A	L	70	III8	A	L	99			

La situazione numerica che si ricava è la seguente: su 55 responsori, escludendo i « réservés » o quelli indicati con la sbarretta si ha un numero utilizzabile per l'analisi di 44 testi.

Tra essi i rapporti sono i seguenti: 12 testi con versetto di tipo *G*, 22 con versetto di tipo *L*, 10 di altro tipo diverso dai maggioritari. Quanto alle proporzioni tra gruppo *G* e gruppo *L* (dato G+L=100) *G* rappresenta il 35.29% e *L* il 64.70%.

Il ms. genovese presenta dunque, come molto spesso mostrano le percentuali calcolate da dom Hesbert nel *CAO* per i mss. originari dell'Italia settentrionale e centrale, una commistione di materiale prevalentemente diffuso nel Nord Europa con materiale comune nel Sud. La proporzione maggiore è quella del gruppo meridionale.

1.5. Il metodo di Hesbert si arresta a questo punto, all' indicazione, cioè, dell'appartenenza di un ms. ai gruppi *G* o *L*. Queste indicazioni, tuttavia, non sono di grande utilità per classificare territorialmente un ms. A maggior ragione, l'indicazione basata su *G* e *L* risulta, nel caso di un ms. « misto » (come quello che esaminiamo), assolutamente insignificante: non sarà molto utile sapere, ad es., che un ms. è ascrivibile per il 60% al gruppo *L* e per il 40% al gruppo *G*: ciò, si intende, soprattutto ai fini della classificazione territoriale di un antifonario. La posizione di dom Hesbert è, al fondo, ricollegabile, come si è accennato, al quentiniano disprezzo per i testimoni isolati; ed è dunque naturale che anche il suo metodo di classificazione rifiuti ogni ordinamento che non possa ricondursi a « gruppi » prevalenti: con il risultato inevitabile di giungere, come già sopra si rilevava, ad una perfetta *vulgata*. Il presupposto di dom Hesbert sembra essere che le testimonianze non maggioritarie non possano offrire informazione rilevante (27): ma è giustificata questa assunzione di metodo?

Lo studio delle tavole del *CAO* (VI volume) può condurre a formulare una ipotesi: che, cioè, la non significatività vista da dom Hesbert nei testi tràditi da pochi mss. (versetti non di tipo *A* o *B* e versetti « réservés ») dipenda dall'aver considerato queste testimonianze *isolatamente*, cioè brano per brano. E' chiaro che un versetto « strano » potrà riscontrarsi in più di una regione, diffuso da contatti culturali, fondazioni di abbazie, relazioni ecclesiastiche etc. (28). Ha quindi ragione Hesbert

(27) Cf., per le questioni metodologiche, quanto accennato a nota 19.

(28) Tali relazioni sono spesso imprevedibili e tuttavia importanti, come ad es. quelle che determinano la non sporadica presenza di mss. beneventani in monasteri austriaci (cf. J. ANGERER, *Unbekannte Fragmente Beneventanischer Provenienz aus der Stiftsbibliothek Melk*, in *Ut mens concordet voci. Festschrift E. Cardine zum 75. Geburtstag*, hrsg. von J. B. Göschl, St. Ottilien, Eos Verlag 1980, pp. 377-403).

quando rifiuta di ricostruire tradizioni su questa base. Ma è possibile, forse, cercare un ordine anche in questo materiale. Nelle pagine che seguono si è seguìto il seguente piano di analisi:

(i) si elencano i versetti « non comuni » (versetti di tipo diverso da *A* e *B*, etc.) presenti nel ms. in esame per il periodo-saggio (Avvento);

(ii) si elencano tutti i mss. — tratti dal repertorio del *CAO* — che riportino almeno uno dei vv. di cui in (i) con restrizioni cronologiche dell'età dei testimoni considerati in base al periodo — largamente inteso — del ms. preso in esame;

(iii) si individuano i *gruppi* di responsori « non *A-B* » attestati nei varî mss.;

(iv) si esaminano le caratteristiche di detti gruppi ai fini della identificazione territoriale;

(v) si procede a più minuziose suddivisioni, per articolare l'area individuata in (iv);

(vi) come controprova, individuata, in base ai punti (i)-(v) un'area di presunta origine del ms. su cui si indaga, si applica lo stesso metodo ad alcuni mss. *già sicuramente localizzati* nell'area di presunta origine del ms. del quale si sta conducendo lo studio. Se il metodo è corretto, la fittizia opera di « riidentificazione » territoriale dovrà nuovamente identificare la stessa area dalla quale si sa già provenire il ms. utilizzato per la controprova.

1.6. *Fase (i).* Esaminiamo dunque i casi in cui il versetto presente, per i varî responsori, nel ms. di Genova non è caratteristico delle grandi aree ma appartiene a gruppi minoritari.

1. Resp. 18 H. (*Obsecro dñe*; vers. *Memento nostri*; cfr. Tab. I n. 7). Il versetto è attestato da 23 mss., di cui uno francese; la maggior parte dei mss. sono di ordini religiosi (cistercensi per lo più) e provengono di solito da area tedesca. Un solo ms. è italiano: si tratta di un ms. di un ordine (breviario degli Umiliati); è un testimone molto tardivo (1471) attualmente collocato a Londra (B. M. Harl. 2883). Nel V vol. del *CAO* (p. 104) esso viene classificato tra gli « isolati », che non rientrano nei grandi gruppi. Nel VI vol. (p. 165) Hesbert osserva che il ms., indicato con il n. 282, è una combinazione dei gruppi *G* e *L*, con dominanza « latina » (82% contro 18%); i ver-

setti diversi dai maggioritari, presentati da questo ms., sono nove, di cui quattro *hapax*, presenti, cioè, solo in questo ms. tra gli 800 testimoni considerati nel *CAO*; tra i restanti cinque versetti due sono lionesi (17 e 52). Il ms., data la diffusione storica degli Umiliati, deve essere stato composto in area italiana settentrionale, probabilmente padana (29).

Come si vede il versetto *Memento* sembra proprio dei mss. degli ordini. E' da notare che i mss. che lo tramandano sono per lo più tardivi (XIV/XV). Gli unici tre mss. antichi sono: l'Ant. di Mount Melleray (senza coll., XII sec., n° 732 H.); Paris B.N. n.a.lat. 1410 (Ant. di Morimondo, XII sec., n° 799 H.); Bruxelles Bibl. Royale 143 (Ant., XIII sec., n° 624 H.). I tre mss. sono cistercensi, così che risulta rafforzata la caratterizzazione monastica (e probabilmente appunto cistercense) di questo versetto, del quale il ms. di Genova diviene il quarto testimone di antichità precedente il XIV sec.

2. Resp. 32 H. (*Bethleem civitas*; vers. *Illuminabit*; cf. Tab. I n° 26). Questo versetto è presente solo nel ms. 282 H., il già cit. breviario degli Umiliati.

3. Resp. 52 H. (*Orietur stella*; vers. *De Iacob*; cf. Tab. I n° 49). Il vers. è testimoniato da 148 mss., in maggioranza francesi. Hesbert ritiene che si tratti di tradizione lionese (30); in effetti i più antichi mss. che lo tramandano sono quasi tutti francesi. Gli unici mss. italiani antichi che riportino questo vers. sono un antifonario pavese (ora Monza c. 15.79, XII sec., n° 731 H.) e uno lucchese (Arciv. 5, XII-XIII sec., n° 306 H.). Si noti che tutti i mss. cistercensi segnalati a proposito del resp. *Obse-*

---

(29) Sugli Umiliati il titolo fondamentale rimane L. ZANONI, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII* (« Bibl. Hist. Ital. » 2.2) Milano 1911; più di recente si veda G. MERCATI, *Due ricerche per la storia degli Umiliati*, «Riv. Storia d. Chiesa in It.» 11 (1957) pp. 167-94; H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, tr. it., Bologna, Mulino 1974 (orig. Darmstadt 1961²) pp. 000-000. Manca purtroppo una moderna trattazione d'insieme aggiornata, anche perché né il *Dictionn. d'Hist. et de Géogr. ecclés.*, ed. A. BAUDRILLART etc., Paris 1912 sgg., né il *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, giunto al IV vol. (Roma 1977) hanno già raggiunto la lettera «H» o « U ». Bibliografia sull'argomento in A. MENS. *Humiliés*, in *Dictionnaire de Spiritualité...*, fondé par M. Viller etc., fasc. XLVI-VII, Paris 1969, coll. 1129-36 (è la «voce» più aggiornata); meno amplia la bibl. di H. GRUNDMANN, *Bibliogr. zur Ketzergeschichte des Mittelalters (1900-1966)*, Roma, Ed. Storia e Lett. 1967 («Sussidi eruditi» 20). Per Genova si veda G. CANEVA, *Gli «umiliati» nel territorio di Genova*, Genova 1966.

(30) Cf. *CAO* VI p. 165. Si avverte che nel séguito i mss. saranno spesso, per brevità, indicati con i numeri ad essi attribuiti nel *CAO*.

cro dñe (n° 1 di questa lista) riportano il vers. in questione, presente anche nel già noto breviario degli Umiliati (282 H.).

4. Resp. 53 Hesb. (*Modo veniet*; vers. *Et dominabitur*; cf. Tab. I n° 50). E' testimoniato da 51 mss., quasi tutti francesi. I più antichi sono: Paris B.N. lat. 743 (Brev. di S. Marziale di Limoges, XI sec., n° 781 Hesb.); Paris B.N. lat. 17296 (Ant. di St Denis, XII sec., n° 796 H.); Roma Bibl. Casanat. 1907 (Brev. di Monte Amiati, XII sec., n° 811 H.); Silos, senza coll. (Ant. sec. XII n° 842 H.); Monza c. 15.79 (Ant. di Pavia, sec. XII, n° 731). Alcuni mss. sono italiani; uno di essi (731 H.) lo si è citato or ora tra i *vetusti*; gli altri sono di area centrale, per lo più toscana (Firenze, Laur. c.s. 520, Brev. vallombrosiano di Passignano; Laur. c.s. 560, Antif. di Vallombrosa, s. XII, nn. 684-5 H.; London B.M. add. 40150, brev. vallombrosiano di S. Salvi di Firenze, s. XV, n° 705 H.; Rieti Capit. 19, Brev. sec. XIV, n° 809 H.). Altri mss. italiani sono di area settentrionale, e per la precisione della zona padana occidentale (Milano Trivulz. 265, Brev. vallombrosiano di S. Lanfranco di Pavia, a. 1460, n° 717 H.; Monza, ant. di Pavia, citato sopra; Torino B.N. F.I.4, Antifon. bobbiese, s. XIV, n° 873 H.). Come si vede il numero delle testimonianze si deve per i nostri interessi ridurre, dato che i mss. vallombrosiani sono parecchio più tardivi rispetto al ms. che stiamo studiando; i due soli esemplari del sec. XII provengono l'uno da zona padana e l'altro da area centrale.

5. Resp. 57 H. (*Emitte agnum*; vers. *Egredietur dñs*; cf. Tab. I n° 54). Il versetto è testimoniato da un solo ms., il tardivo breviario degli Umiliati (cfr. il n° 1 di questa serie).

6. Resp. 58 H. (*Germinaverunt campi*; vers. *Ecce veniet desideratus*; cfr. Tab. I n° 55). Cf. n° precedente.

7. Resp. 59 H. (*Radix Iesse*; vers. *Et adorabunt*; cf. Tab. I n° 56). Cf. n° precedente. Questa serie di tre resp. è dunque attestata, oltre che nel ms. di Genova, solo nel cit. breviario degli Umiliati.

8. Resp. 61 H. (*Confortamini manus*; vers. *Ecce dominator*; cf. Tab. I n° 11). Il versetto è presente in 10 mss., otto dei quali francesi, in gran parte dell'Est (Digione etc.); due mss. sono della penisola iberica (Coimbra e Tortosa). Hesbert non segnala mss. italiani che presentino questo versetto. E' da notarsi che i mss. indicati nel *CAO* sono tutti posteriori al XIII secolo.

9. Resp. 81 H. (*Egredietur virga*; vers. *Ecce venit dominator*; cf. Tab. I n° 36). Questo versetto è, rispetto al materiale del *CAO*, un *hapax*, non essendo testimoniato presso nessuno dei mss. catalogati da Hesbert.

10. Resp. 91 H. (*Nascetur nobis*; vers. *Multiplicabitur*; cf. Tab. I n° 47). E' attestato da 129 mss. Tra di essi, astraendo da considerazioni di età, una gran parte è francese (31) — ca. 60 mss. —; si contano poi ca. 15 mss. italiani e tedeschi, circa dieci iberici e sette anglosassoni. Le cifre sono date per approssimazione perché bisogna contare almeno 17 mss. di ordini (in maggioranza cistercensi). Osservando ora le date dei testimoni, si può subito notare che in Germania questo versetto si è diffuso tardivamente (mss. del XV-XVI sec.), e che in zona inglese non ci sono mss. del XII sec. che lo testimoniano. I mss. più antichi sono i seguenti:

FRANCIA (e regioni affini)

604 H	Amiens Bibl. Mun. 115	Brev. di La Corbie	XII
688 H	Freiburg (Schw.) Bibl. Cant. Univ. L46	Brev. di Payerm (clun.)	XII/1
781 H	Paris Bibl. Nat. Lat. 743	Brev. di S. Marziale Lim.	XI
792 H	Paris Bibl. Nat. Lat. 12584	Ant. S. Mauro di Foss.	XI-XII
826 H	Rouen Bibl. Mun. A145	Brev. di Jumièges	XII
827 H	Rouen Bibl. Mun. A164	Brev. di Marmoutier	XI
835 H	Rouen Bibl. Mun. Y175	Brev. di Jumièges	XII
882 H	Valenciennes Bibl. Mun. 116	Brev. di Winchombe	XII

SPAGNA

538 H	Toledo Cabildo 44.2	Antifonario aquitano	XII (32)
842 H	Silos (s.c.?)	Antifonario di Silos	XII

(31) Bisogna però osservare che il materiale del *CAO* (800 mss., come si ricorderà) appare, nonostante l'asserita volontà di raccogliere tutti i codd. passibili di rinvenimento, alquanto carico di apporti francesi rispetto alle altre zone europee (cf., per quanto riguarda il numero di testimoni scelto da Hesbert, J. Froger, *art. cit.*, p. 98: «le fait qu'il s'agisse de nombres ronds (...) donne à penser qu'il y a eu choix... le nombre de 800 mss est ou bien beaucoup trop fort, ou bien beaucoup trop faible»).

(32) Di per sé, un ms. aquitano può essere originario di tutta un'ampia regione compresa, come indicazione di massima, tra la Francia meridionale e la Spagna settentrionale: cf. la carta della distribuzione delle grafie neumatiche in *Le Graduel Romain... Les sources*, Solesmes 1957, riprodotta in S. CORBIN, *Die Neumen*, Köln, Arno Volk-Verlag - Hans Gerig KG 1977 («Palaeographie der Musik» I/3), 2.a tav. f.t.

ITALIA

685 H	Bibliot. Laur. Conv. Soppr. 560	Antif. di Vallombrosa	XII
709 H	Lucca Bibl. Capit. 601	Antif. Camaldoli	XII
731 H	Monza Bibl. Capit. c. 15.79	Antif. di Pavia	XII
811 H	Roma Bibl. Casanatense 1907	Brev. di Monte Amiati	XII

Questo versetto è presente anche in mss. di ordini; oltre ai mss. 685, 688 e 709, sopra citati (sec. XII), occorre ricordare altri due mss. del sec. XII, ambedue cistercensi:

732 H	Mount Melleray s.c.	Antifonario (?)
799 H	Paris Bibl. Nat. n.a.l. 1410	Ant. di Morimondo

In Italia il vers. si diffuse poi tra i vallombrosiani nel sec. XV; è testimoniato in Italia Centrale, successivamente al XII-XIII sec., particolarmente a Firenze, con mss. in gran parte vallombrosiani, come anche uno pavese (717 H.); due mss. sono di Bobbio, di cui uno (875 H., Torino B.N. F.IV.4) risalente al XII-XIII sec.

In conclusione il versetto è verisimilmente originario della Francia; si diffuse però presto in Italia, probabilmente attraverso i libri dei Cistercensi.

1.6 *bis* Segue ora l'esame dei responsori « réservés » presentati dal ms. di Genova (cf. Tavole I e II; per la nozione qui impiegata, cf. pag. 5). Questo paragrafo va interpretato come un « intermezzo » rispetto all'analisi svolta sulla base dei versetti « non A, B » nei responsori utilizzati da Hesbert come terreno campione.

1. Resp. 23 H. (*Ierusalem surge*; vers. *Leva in circuitu*; cf. Tab. I n° 15). Il responsorio è presente in circa metà della tradizione documentata dal *CAO* (380 mss.) ma sempre con il medesimo versetto, a parte il framm. di Lucca (307 Hesbert). Questo testo non è stato dunque utilizzato per l'analisi del *CAO* poiché mancano le condizioni per eseguire i « raggruppamenti », fondamentali nell'ottica di Hesbert.

Anche per i nostri fini la quantità dei testimoni è talmente elevata che non è più possibile parlare di materiali « speciali » e inserire, di conseguenza questo testo tra quelli che, almeno ipoteticamente, possono risultare portatori di tradizioni « particolari ». Lasciando, infatti, da parte la questione del versetto omogeneo — motivo dell'esclusione dal materiale signifi-

cativo per il *CAO* — la diffusione di questo testo è pari a quella di molti resp. utilizzati nel *CAO* tra i testi ordinari.

2. Resp. 43 H. (*Non auferetur*; vers. *Pulchriores*; cf. Tab. I n° 41). Questo responsorio è posto da Hesbert tra i « réservés » perché attestato da quasi tutti i mss. del *CAO* (vol. VI p. 10) con il medesimo versetto; negli altri mss. il resp. manca. Per la presente analisi il testo, anche questa volta, non è utilizzabile per gli stessi motivi indicati a proposito del resp. 23 (qui sopra, n° 1).

3. Resp. 63 H. (*Ecce dies veniunt*; vers. *In diebus illis*; cf. Tab. I n° 9). Il resp. in analisi è attestato da tutti i mss. che lo riportano, con il medesimo versetto; non è dunque possibile articolare la tradizione. Il resp., che manca in circa 110 mss. del *CAO*, deve ritenersi inutile per la nostra analisi (cf. le ragioni addotte a proposito dei due testi precedenti).

4. Resp. 66 H. (*Ecce rex noster*; vers. *Ecce dominator dominus*; cf. Tab. I n° 38). E' attestato da pochissimi mss., sette in totale, tutti dell'Italia del Nord a parte uno (813 H., cf. il seguito dell'analisi di questo resp.). Con il vers. attestato dal ms. di Genova il resp. è presente in 4 mss.:

261	Ivrea, Bibl. Cap. 9	Brev., Ivrea	1488
262	Ivrea, Bibl. Cap. 9 bis	Brev., Ivrea	1473
264	Ivrea, Bibl. Cap. 106	Ant., Ivrea	XI
813	Roma, Bibl. Vallicellana C. 13	Ant., Norcia	XII

Secondo Hesbert (*CAO* VI p. 9 n. 23) il resp. è di origine nonantolana. In ogni modo ne è chiara l'origine settentrionale, anche se, come si vede, con questo versetto il testo è, al Nord, presente solo ad Ivrea (con il vers. *Sanctis* è attestato invece a Brescia (ms. 361 H.), Verona (581 H.) e Venezia (423 H.). Si osservi, per quel che riguarda il ms. 813, unico « centrale », che i mss. 812-813 H. (« gruppo di Norcia ») sono « misti » tra gruppo *G* e gruppo *L* (812: 44% *G*, 56% *L*; 813: 35% *G*, 65% *L*): alquanto singolari, dunque, e con molto materiale settentrionale. Per il ms. 813 Hesbert osserva (*CAO* VI, p. 216) che ci si trova « en présence d'une compilation» ; la presenza del ms. 813 non oscura, dunque, la settentrionalità del resp. or ora analizzato.

5. Resp. 83 H. (*Ante multum tempus*; vers. *Portam*; cf.

Tab. I n° 34). Questo resp. è attestato (*CAO* VI p. 7) da 70 mss., e viene escluso dall'analisi di Hesbert poiché tutti questi mss. presentano lo stesso versetto. Elenchiamo qui, in ragione del numero notevole di codd. interessati, solo quelli italiani fino al XIII sec. circa.

240	Firenze, Arciv. 1	Ant., Firenze	XIII
264	Ivrea, Bibl. Cap. 106	Ant., Ivrea	XI
308	Lucca, Bibl. Cap. 602	Ant., Lucca (?)	XII-XIII
463	Perugia (?) 37	Ant., Umbria	XIII
708	Lucca, Bibl. Cap. 599	Ant., Pontetetto	XII
710	Lucca, Bibl. Cap. 603	Ant., Pontetetto	XII
812	Roma, Bibl. Vallicellana C. 5	Ant., Norcia	XII
813	Roma, Bibl. Vallicellana C. 13	Ant., Norcia	XII

I mss. sono quasi tutti centrali, ma il testo non doveva essere ignoto in zona settentrionale, se lo ritroviamo nell'XI sec. a Ivrea; si noti che il ms. 264 è il più antico tra tutti quelli qui elencati. Il ms. di Ivrea è, inoltre, uno dei tre mss. dell'XI sec. che, in tutto il materiale del *CAO*, attestino questo responsorio; gli altri due sono codici di Silos (nn. 702-3 Hesb.). La collocazione geografica di questi ultimi due mss. rende plausibile una diffusione *verso* il centro Italia e non *dal* centro Italia.

6. Resp. 97 H. (*Salus nostra*; vers. *Princeps*; cf. Tab. I n° 35). Il resp. è attestato solo da sei mss., dei quali quattro attestano il presente versetto. Essi sono i seguenti:

264	Ivrea, Bibl. Cap. 106	Ant., Ivrea	XI
361	Oxford, Bodl. Misc. lit. 366	Brev., Brescia	XI
423	Paris, Bibl. Nat. lat. 10479	Brev., Venezia	XIII
581	Verona, Bibl. Cap. XCVIII	Ant., Verona	XI

La diffusione del testo è chiaramente padana. Hesbert, notato che nel ms. di Verona (581 H.) il resp. è in notazione nonantolana, ritiene che l'origine del resp. sia nonantolana (*CAO* VI p. 11 n. 44; cf. I p. xxii).

7. Dall'esame condotto su questi testi si è visto che quelli che hanno apportato elementi utili all'indagine sono i nn. 66, 83 e 97 H.

Di essi, come si è visto, due (nn. 66 e 97 H.) sono di pura tradizione settentrionale, nonantolana secondo Hesbert, mentre

uno (n. 83 H.), pure attestato massicciamente, nei secc. XII-XIII, nel centro Italia, trova le testimonianze più antiche in area italiana settentrionale (Ivrea) e, fuori d'Italia, a Silos. Complessivamente, la tendenza dei tre testi è verso una chiara indicazione di origine settentrionale e, per due di essi, chiaramente padana.

Lo specchio seguente raccoglie sinotticamente gli elenchi dei mss. che attestano i tre resp. « rés. » che si sono rivelati fruttuosi per l'analisi tra quelli attestati nel ms. genovese. Il numero in alto è quello dei vari resp. (la numerazione è quella del *CAO*); i numeri incolonnati sono quelli dei responsori, anche qui secondo la numerazione *CAO*.

66	83	97
261	240	264
262	264	361
264	308	423
813	463	581
	708	
	710	
	812	
	813	

Come si vede dallo schema, il comportamento dell'Antifonario delle Vigne, per quel che riguarda i responsori « réservés » ivi attestati, coincide con quello dell'Antifonario di Ivrea (264 H.). Molto vicino si rivela anche l'Ant. di Norcia (al quale manca il resp. 97) che abbiamo visto (cf. analisi del resp. 66) essere portatore di tradizione mista centro-settentrionale e non puramente centrale. L'esame completo, sulla base del *CAO* (VI pp. 7-12) dei responsori « réservés » del ms. 264 mostra che esso, oltre a quelli in comune con il ms. di Genova, ne presenta solo un altro (n. 75 H.); il ms. 813 ne presenta invece altri tre (nn. 67, 95 e 10 H.) non presenti nel ms. di Genova: risulta dunque rafforzata l'affinità, già riscontrata dall'analisi primaria, dei resp. « rés. » presenti nell'Antifonario delle Vigne con quelli presentati dall'Antifonario di Ivrea.

Da questa analisi risulta che i responsori « réservés » del ms. di Genova riportano ad area settentrionale, con legami all' area centrale. Si noterà l'assenza totale di legami con l'Italia meridionale.

GUIDO MILANESE

CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDI BOEZIANI (Pavia, 5-8 ottobre 1980) - Atti, a cura di Luca Obertello, Editrice Herder, Roma 1981 (Stampatore M. Ponzio, Pavia), pp. 388

Il Congresso

Nell'ottobre dell'80, in occasione del XV centenario della nascita, si è tenuto a Pavia, la città che *ab immemorabili* ne ha consacrato il culto e custodisce con affettuosa cura e rispettosa pietà, *giuso in Cieldauro,* i resti mortali, un congresso internazionale su Severino Boezio, il filosofo martire immortalato dalle famose terzine:

> Per vedere ogni ben dentro vi gode
> l'anima santa che 'l mondo fallace
> fa manifesto a chi di lei ben ode.
>
> Lo corpo ond'ella fu cacciata giace
> giuso in Cieldauro; ed essa da martiro
> e da essilio venne a questa pace (1).

Se è possibile datare, con sufficiente precisione, come ha dimostrato in studi documentati e profondi l'amico Obertello e ha riproposto in una limpida sintesi al congresso (2), il supplizio capitale, tra l'inverno e la primavera del 525, l'anno di nascita, in mancanza di fonti sicure, oscilla tra il 475 (data proposta con validi argomenti dallo studioso genovese) e il 480, ritenuto da tutti il termine ultimo. La scelta di questa data,

---

(1) *Paradiso* X, 124-129. E' significativo notare come Dante, che riconosce in Boezio un maestro di vita, ponga identiche espressioni sulle labbra dell'antenato Cacciaguida, morto in Crociata, quasi a dimostrazione di un legame profondo con i due: carnale con questi, spirituale con quello:

> Quivi fu' io da quella gente turpa
> disviluppato dal mondo fallace,
> lo cui amor molt'anime deturpa;
> e venni dal martiro a questa pace (Par. XV, 145-148).

(2) *La morte di Boezio e la verità storica*, pp. 59-70.

che non dirime affatto la questione, neppure sfiorata dal congresso, è di ordine pratico: non lasciar sfuggire, come talora succede, una ricorrenza significativa, atta a favorire e stimolare indagini serie e profonde, riproponendo, a distanza di secoli, la testimonianza sincera e coerente di un uomo il cui messaggio nobile ed elevato afferma per sempre, oltre la morte e la violenza, « *finché il sole / risplenderà su le sciagure umane* » (3), la fede negli ideali di libertà e di giustizia, di civiltà e di verità, di cultura e di intelligenza, contro ogni sopruso e interesse di parte.

Dal congresso pavese, con i pregi (confronto di opinioni, dibattiti, approfondimenti, scambi culturali e d'informazione, aggiornamento degli studi) e i limiti (campi d'indagine ben definiti, assenza di altre voci qualificate, rigidità di schemi cui attenersi, *pressura temporis*) di simili manifestazioni, sono chiaramente emerse la notevole varietà di interessi e di tematiche, la ricchezza di pensiero e di personalità, l'evoluzione interiore e la serenità del sapiente, pur sotto i colpi della sventura, la partecipazione commossa e sofferta ai drammi e ai problemi del tempo, l'*auctoritas* di un « minore », definito dal Rand l'ultimo dei Romani e il primo degli scolastici. Nel trapasso culturale, tra due epoche (l'antica e la medievale) e due mondi (romano e barbarico), il console romano (510) e *magister officiorum* di Teodorico (522-523) ha avuto non solo il merito di conservare e trasmettere valori tradizionali, ma anche di stimolare e ispirarne di nuovi, favorendo sviluppi ulteriori, grazie a uno strumento tecnicamente preciso quale il linguaggio, generalmente sobrio, curato e particolarmente chiaro (4).

Il denso volume degli Atti, presentato da Luca Obertello e da P. Giovanni Scanavino, organizzatori assidui e animatori attenti, raccoglie le relazioni ufficiali (5), le comunicazioni, scel-

---

(3) U. FOSCOLO, chiusa *Dei Sepolcri*.

(4) Data la rilevanza culturale e l'eredità decisiva di Boezio, cui va il merito di aver coniato il linguaggio filosofico latino, trasferito in blocco nella Scolastica per la precisione terminologica, ci saremmo aspettati dal congresso una sezione filologico-linguistica, anche se bisogna riconoscere che non mancano, nelle relazioni e nelle comunicazioni, accenni e richiami più o meno diffusi. Al riguardo si può vedere la comunicazione di C. MICAELLI, *«Natura» e «persona» nel* Contra Eutychen et Nestorium *di Boezio: osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici*, pp. 327-336.

(5) Si tratta di venti lezioni delle ventitrè previste dal programma: sono infatti venute a mancare quelle di F. GIANCOTTI (*Boezio,* De consolatione philosophiae, *e Seneca*), di N. HAERING (*Boethius in Mittelalter*), e di L. ALFONSI (Consolatio boetiana *e Dialoghi agostiniani*), che, durante il congresso, ha commemorato *M. Galdi, commentatore di Boezio a Pavia.*

te da un apposito comitato scientifico per la pubblicazione, e una preziosa e sintetica *tabula auctorum*, a dimostrazione dell'internazionalità del congresso. Per ovvi motivi la presenza più numerosa è l'italiana (undici relatori), mentre la straniera (otto relatori altamente qualificati) privilegia l'area linguistica inglese (tre americani, un canadese e un inglese) e francese (una francese e due olandesi). Non diverso il rapporto linguistico delle comunicazioni: cinque italiane e tre inglesi, equamente distribuite tra Gran Bretagna, USA e Canada.

Gli Atti

Presentando gli Atti, ci sembra opportuno ricordare i titoli delle sezioni, in cui si è articolato il congresso, rilevando alcuni punti salienti.

Accertati ormai da tempo il cristianesimo e la cattolicità di Boezio, la prima sezione, *Boezio e la teologia,* non solo documenta la buona formazione teologica di stampo agostiniano, e nel metodo e nei contenuti (rapporto tra fede e ragione, questioni trinitarie e cristologiche), per cui può ben dirsi teologo e maestro di teologi, « non solo dotto, ma anche pio » (6), ma soprattutto prospetta una diversa interpretazione della *Consolatio* che, a detta dello Starnes (7), solo superficialmente è pagana, mentre sostanzialmente è cristiana, anche se non vi compare il nome di Cristo. A questa conclusione, che non mancherà di suscitare discussioni, il relatore giunge partendo dall'analisi, sulla base della terminologia paolino-agostiniana che distingue tra carne e spirito, della conoscenza di Dio naturale (platonici) e della conoscenza di Dio spirituale (Agostino). Al primo tipo di conoscenza corrisponde Giobbe con la pretesa iniziale di giudicare l'operato di Dio, al secondo il cristiano che, illuminato dalla rivelazione, giudica diversamente la natura. In Boezio l'intervento della filosofia ha lo scopo, nella personale situazione di ingiustizia, di angosciosa e sconsolata solitudine, di liberarlo dalle pretese naturali riguardanti Dio (scienza del particolare), portandolo a una conoscenza superiore, divina o spirituale. In questo senso la *Consolatio* non solo è un'opera

(6) A. TRAPE', *Boezio teologo e S. Agostino* (pp. 15-25), pp. 15 e 25.

(7) C. J. STARNES, *Boethius and the Development of Christian Humanism: the Theology of the* Consolatio, pp. 27-47. La citazione di Confess. a p. 29 non è III, IV ma III, VI.

spirituale perché giunge ad affermare, con Giobbe (8), che l'assoluta verità delle cose come sono nel mondo risiede in Dio, ma è anche un'opera cristiana, in quanto la verità assoluta può essere conosciuta in Cristo come principio. Giobbe, riflettendo sulla natura, e Boezio, su Dio, arrivano alla stessa conclusione: non esistono motivazioni contro Dio e ogni situazione, favorevole o avversa, deve essere accettata con fede. In quest'opera cristiana il filosofo martire ha cercato di tradurre in conoscenza — *theoria* — la visione del mondo propria dei cristiani in virtù della fede — *pistis* — (9).

La seconda, *Boezio e Pavia*, e la terza sezione, *Boezio e la storia*, riassumendo precedenti polemiche (10), chiariscono da un lato e dirimono definitivamente, speriamo, l'*ancienne querelle* sulla località del supplizio *in agro Calventiano*, a Pavia; dall'altro puntualizzano, con ricchezza di dati e di notazioni critiche, la carriera politica, il *cursus honorum*, di Boezio (11), le scelte politiche della nobiltà romana e il ruolo particolare della *gens Anicia* (12), dettate non solo da attaccamento alle tradizioni di romanità, con tutto ciò che il termine comporta in opposizione a germanico, ma anche da motivazioni di ordine religioso, sia nei riguardi dei Goti che degli Orientali (13). Una più appropriata conoscenza della storia e delle controversie religiose del periodo permette di comprendere meglio l'incriminazione e la condanna di Boezio, la cui memoria, « la sua vicenda, il suo mito (che è più forte di ogni possibile storia), è legato alla sua morte come martire cristiano contro il barbaro e eretico re germano » (14). All'identica conclusione, analizzando le varie fonti, giunge Obertello, accomunando nello stesso destino Boezio e Giovanni I, giustiziati entrambi « nel bel mez-

---

(8) Da tempo abituati a collegare la *Consolatio* con le Confessioni e i Dialoghi agostiniani (cfr. H. VON CAMPENHAUSEN, *I Padri della Chiesa latina*, Firenze 1969, pp. 308-309), non si potrebbe, come ipotesi di lavoro, stante il richiamo a Giobbe, studiare i possibili rapporti con i *Moralia in Job* di Gregorio Magno?

(9) Sul significato delle iniziali, cfr. p. 37; L. CRACCO RUGGINI, *Nobiltà romana e potere nell'età di Boezio*, p. 93, n. 83; più diffusamente, A. QUACQUARELLI, *Spigolature boeziane*, pp. 241-243.

(10) F. GIANANI, «In agro Calventiano»: *il luogo del supplizio di Boezio*, pp. 41-47; C. MORTON, *Boethius in Pavia: the Tradition and the Scholars*, pp. 49-58.

(11) E. DEMONGEOT, *La carrière politique de Boèce*, pp. 97-108.

(12) L. CRACCO RUGGINI, *Nobiltà romana e potere nell'età di Boezio*, pp. 73-96; G. ZECCHINI, *La politica degli Anicii nel V secolo*, pp. 123-138.

(13) Cfr. la conclusione di G. ZECCHINI, pp. 137-138; C. LEONARDI, *La controversia trinitaria nell'epoca e nell'opera di Boezio*, pp. 109-122.

(14) C. LEONARDI, p. 122.

zo della crisi prodotta dalle misure antiariane di Giustino », in risposta o « alle azioni repressive contro i Cattolici e i Latini » da parte di Teodorico o « al processo intentato sulla base di false testimonianze contro Albino e Boezio, accusati di segrete intese proprio con l'Impero », o dettate « da entrambe le iniziative di Teodorico » (15). Stando così le cose e assumendo il conflitto tra i due sovrani « un contenuto sempre più decisamente religioso, anzi confessionale, tanto che questo aspetto viene a risultare dominante su tutti gli altri », non si riesce a capire perché si debba rifiutare a Boezio il titolo di martire dato a Papa Giovanni, morto « per le stesse ragioni e in circostanze analoghe » (16).

La quarta sezione, *Boezio e la filosofia*, a temi di vasto respiro, quali il problema dell'essere e l'universo boeziano (17), congiunge temi più specifici, quali il problema dell'individuazione o individualità, come emerge dal *Commentarium in Isagogen Porphyrii* (18), e « l'ascesa a Dio nel libro III della Consolatio », in cui domina l'afflato religioso: Dio è *summi forma boni*, nella duplicità di principio beneficante e di fine beatificante, causa efficiente dei beni particolari e causa finale della felicità dell'uomo, partecipe della divinità (19).

Non pochi punti di contatto, se non perfetta corrispondenza, esistono tra le relazioni di De Rijk e di Obertello. Entrambi fanno risaltare la centralità dell'essere nell'universo mentale, culturale e filosofico di Boezio: l'uno privilegiando i famosi assiomi del *De hebdomadibus*, che tanto appassionarono i pensatori e i logici del Medioevo, l'altro mostrando la connessione e la « sostanziale univocità di contenuti » (20) tra il *De hebdomadibus*, il *De consolatione* (libro III) e il *De Trinitate*. Ad eliminare ogni genere di equivoci o di giudizi troppo sbrigativi, e infondati, l'uno insiste sull'interpretazione corretta dell'opera e sul significato preciso dei termini chiave del *De hebdomadibus*, l'altro sull'impianto metafisico della visione boeziana, che va dalla logica alla metafisica e alla teologia naturale, secondo

---

(15) *La morte di Boezio e la verità storica*, p. 69.

(16) Ivi, p. 70.

(17) L. M. DE RIJK, *Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être*, pp. 141-156; L. OBERTELLO, *L'universo boeziano*, pp. 157-168.

(18) J. J. E. GRACIA, *Boethius and the Problem of Individuation in the Commentaries on the* « Isagoge », pp. 169-182.

(19) A. GHISALBERTI, *L'ascesa a Dio nel III libro della* Consolatio, pp. 183-189.

(20) L. OBERTELLO, p. 165.

una tradizione consolidata che egli « ripercorre, non certo pedissequamente, ma con personale partecipazione, rinnovando dall'interno i contenuti » e costruendo « un'autentica filosofia cristiana » (21).

A tutti è noto il progetto di Boezio di tradurre e commentare le opere di Aristotele e i dialoghi di Platone, per dimostrare la concordanza della dottrina, come egli scrive nel secondo commento al *De interpretatione* aristotelico: l'intenzione unitaria, programmata e non attuata, a causa della svolta politica prima e della morte poi, ritorna nella concezione filosofica e nell'approccio culturale con i pensatori greci e con i Padri della Chiesa, Agostino *in primis*. Ci sentiamo pertanto di condividere il giudizio finale di De Rijk (p. 156): « Boèce fut le commentateur d'Aristote, mais en chrétien et en disciple de Platon. Il était logicien et philosophe. Les positions sémantiques du logicien sont tout à fait les mêmes que les positions métaphysiques du philosophe. Elles sortent de la même source, c'est à dire la métaphysique de l'Être Trascendant, la philosophie platonicienne ». La conclusione dello studioso olandese ci introduce alla quinta sezione del congresso: *Boezio e la tradizione classica* (22).

La De Vogel, richiamandosi a un precedente commento al canto dell'amore universale, analizza il famoso verso (23) del metro VIII del secondo libro della *Consolatio*, domandando di quale amore si tratti. L'universo di Boezio è sicuramente di matrice stoica, con richiami neoplatonici, ben documentati dall'illustre professoressa che afferma non trattarsi di amore cristiano ma greco, di derivazione pitagorica. Mentre gli stoici parlano di *nomos*, i pitagorici parlano di *philia*. Sebbene non manchino accenni a Filone e ad autori cristiani, e Boezio possa aver collegato l'Amore cosmico della filosofia alla Provvidenza divina, secondo un sincretismo non estraneo alla *Consolatio*, la sua descrizione « est impeccablement celle de la philosophie grecque, pythagorico-néoplatonicienne » (p. 200).

Le due relazioni di Della Corte e di Pizzani (24), che ricercano e indagano le fonti consultate da Boezio, privilegiano il settore scientifico. Rivelano gli interessi di Boezio che, secon-

(21) Ivi, p. 157 e 158.

(22) Doveva essere la sezione più nutrita, ma, per vari motivi, sono mancate le relazioni di F. Giancotti e di L. Alfonsi (vedi n. 5).

(23) C. J. DE VOGEL, *Amor quo coelum regitur: quel Amour et quel Dieu?*, pp. 193-200.

(24) F. DELLA CORTE, *Boezio e il principio di Archimede*, pp. 201-210; U. PIZZANI, *Il quadrivium boeziano e i suoi problemi*, pp. 211-226.

do Cassiodoro, ha « dato cittadinanza romana a sette discipline: alla musica di Pitagora, all'astronomia di Tolomeo, all'aritmetica di Nicomaco, alla geometria di Euclide, alla metafisica di Platone, alla logica di Aristotele » (25) e alla meccanica di Archimede, con interessanti applicazioni tecniche.

Del *quadrivium* boeziano, di cui abbiamo il *De institutione arithmetica* e il *De institutione musica*, mentre il *De institutione geometrica* e il *De institutione astronomica* (26) non ci sono pervenuti, si occupa a fondo il Pizzani nel tentativo di impostare correttamente il problema, superando le disparate posizioni degli studiosi (Courcelle, Schrade, Merlan, Duse), e di classificare le matematiche in rapporto alla filosofia. La lettura comparata dei testi di Nicomaco di Gerasa (*Introductio arithmetica*) e di Boezio offre una possibile soluzione del problema. Sebbene sia difficile inserire il *quadrivium* boeziano in un piano di lavoro organico e sistematico, Pizzani conclude che, « sulla scorta del neopitagorismo di Nicomaco, ma anche in accordo col *background* culturale che è alla base della stessa sintesi ammoniana, può ben definirsi, nonostante il persistere di non poche ambiguità, come *secunda theoretices species* » (p. 219). Non poteva mancare un diffuso esame delle fonti e dei contenuti del *De institutione musica*, opera di più ampio respiro, con aperture cosmologiche, psicologiche e morali, « che esulano da quelle strettamente matematiche del quadrivio » (p. 226), sulla base di un precedente lavoro (p. 220, n. 55) e in polemica con uno studioso americano, il Bower, cui ha promesso « di rispondere in dettaglio in altra sede » (p. 221), allargando così gli studi e le ricerche.

I problemi teologici ritornano nella relazione del professor Quacquarelli, dal titolo leggero, *Spigolature boeziane*, mutuato da uno studio del Galdi (27), e dal vago sapore catulliano (*nugae*), inadeguato all'argomento sodo e molteplice, in cui dominano i motivi trinitari e cristologici. Alla soluzione delle controversie cristologiche il contributo boeziano è dato dall'analisi lucida dei due termini natura e persona (28).

---

(25) F. DELLA CORTE, p. 202.

(26) Cfr. la comunicazione di F. LUCIDI, *A proposito di* Cons. I, II, 6-12: *una nuova testimonianza sul* de institutione astronomica *di Boezio?*, pp. 337-342.

(27) Cfr. p. 227. La relazione, che si muove in varie direzioni, occupa le pp. 227-245.

(28) « Per lui la *natura* è la proprietà specifica di qualunque sostanza (*natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietas*) e la *persona* è la sostanza individuale di natura razionale (*persona vero rationabilis naturae individua substantia*) », p. 233; cfr. la comunicazione di C. MICAELLI, citata alla n. 4.

Degne di nota sono le riflessioni finali sulla *Consolatio* e sul significato delle lettere greche *p* e *t* ricamate sull'orlo inferiore e superiore della veste della filosofia, collegate tra loro da gradini mediante i quali si può ascendere dalla più bassa alla più alta. Sono, come si sa, le iniziali di *practiké* e *theoretiké*, le due grandi ripartizioni della filosofia; rispecchiano il grande « rigore morale » di Boezio, che « vede nell'aderenza piena della prassi alla teoria l'ideale di vita », e « provengono da una lunga maturazione sui valori che esse racchiudono e sui riflessi che da altre lettere cristologiche ricevono » (p. 241). Lo studio della iconologia e dell'archeologia e la simbologia delle lettere che il relatore sta indagando da anni, aprono spiragli ad interessanti sviluppi.

Le relazioni finali, *Boezio e il Medioevo*, pongono l'accento sull'influsso e l'utilizzazione delle sue opere, soprattutto nel campo della logica e della matematica, a cui si sono dedicati due studiosi americani, Stump e Masi (29); l'una analizza il *De topicis differentiis* nel contesto della prima scolastica, soffermandosi principalmente su Abelardo; l'altro si occupa del *De institutione arithmetica*, richiamando autori, più o meno noti, che vi hanno attinto, magari copiando letteralmente, a piene mani. Se non si può affermare che il trattato boeziano ha fatto progredire gli studi matematici, di cui ha però definito la natura, non si può negare la funzione stimolatrice esercitata in altri campi, ad esempio le arti, in cui le matematiche giuocano un ruolo particolare (p. 272).

La relazione conclusiva di Bertini, *Boezio e Massimiano*, è letteraria: verte sulla III elegia del discusso personaggio, su cui i pareri rimangono assai discordanti (personaggio reale o finzione letteraria? cristiano o pagano?). L'analisi dell'elegia e dei rapporti tra il filosofo e il poeta, oltre a determinare una possibile datazione delle elegie stesse e della cronologia di Massimiano, rivelano « l'utilizzazione del *De consolatione* da parte di Massimiano » (p. 281) e l'influsso benefico esercitato dal saggio Boezio sul giovane innamorato: attraverso l'argomento del ridicolo lo libera dal mal d'amore e dall'ardore della passione. Anche se la cornice è « apparentemente spregiudicata », Boezio esce da questo episodio « in una luce chiaramente positiva: non ha ancora l'aureola del martire cristiano, ma sta già entrando nella leggenda » (p. 283).

---

(29) E. STUMP, *Boethius' Theory of Topics and its Place in Early Scholastic Logic*, pp. 249-262; M. MASI, *Boethius'* De institutione arithmetica *in the Context of Medieval Mathematics*, pp. 263-272.

Anche le comunicazioni si inseriscono idealmente nel discorso delle varie sezioni, di cui costituiscono un'appendice e un completamento: basta scorrere i titoli per situarle nel giusto contesto. Oltre le due già citate (Micaelli e Lucidi), vengono analizzati i rapporti tra « *Boezio e la tradizione del Neoplatonismo latino* » (C. Moreschini, pp. 297-310) e il ruolo dell' *Anamnesis and Mythology in the De consolatione philosophica* (A. M. Crabbe, pp. 311-325), con ricchezza di dati, controllo di fonti e solidità di argomenti. Altri si occupano della utilizzazione dei testi boeziani nella scuola carolingia e dei punti di contatto tra Boezio e S. Tommaso (30) e S. Agostino. L'agostinologo B. S. Bubacz (31) si occupa di problemi gnoseologici, nel tentativo di chiarire la teoria conoscitiva agostiniana con l'ausilio di Boezio. L'indagine prende l'avvio dal libro XII del *De Genesi ad litteram,* dove si parla di tre tipi di conoscenza (*visio corporis, visio spiritualis, visio intellectus*), con opportuni e puntuali richiami ad altre opere, soprattutto il *De Trinitate,* i Dialoghi ed alcune lettere, come la 120 a Consenzio su alcune questioni trinitarie (2, 11: tre sono i modi conoscitivi) e la 147 a Paolina, *de videndo Deo* (17, 41: gli occhi interiori giudicano gli oggetti visibili), secondo la nota dottrina agostiniana dell'uomo interiore ed esteriore. I testi di Agostino sono messi in relazione con l'inizio del *Commentarium in Isagogen Porphyrii* (ed. II), dove Boezio discute del triplice potere dell' anima. La conclusione, che ne deriva, è la seguente: « Augustine's theory of perception is one of his most difficult and subtle discussions. Boethius' treatment of the powers of the soul is a helpful tool in understanding Augustine's position » (p. 296).

Conclusione

Al termine di questo *iter* boeziano, per molti versi inesplorato e affascinante, si nota l'interdipendenza dei vari interventi: non ci troviamo di fronte a *membra disiecta,* a blocchi separati o contrapposti, ma a un *corpus* organico e armonizzato, dove gli intrecci si annodano, si completano e sviluppano. Dal testo e dalle note appare, tra gli studiosi, una notevole affinità di

(30) G. D'ONOFRIO, *Agli inizi della diffusione della* Consolatio *e degli* Opuscula sacra *nella scuola tardo-carolingia: Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre,* pp. 343-354; L. MAURO, *Il problema del fato in Boezio e Tommaso d'Aquino,* pp. 355-365; W. J. HANKEY, *The* De Trinitate *of St. Boethius and the Structure of the* Summa theologiae *of St. Thomas Aquinas,* pp. 367-375.

(31) *Boethius and Augustine on Knowledge of the Physical World,* pp. 287-296.

indagine, di gusti, di simpatia. Forse le zone da scoprire sono ridotte e certe tematiche sono già state approfondite in lungo e in largo, anche se si attende tuttora l'edizione critica completa, soprattutto dei commenti e delle opere logico-retoriche. Potrebbe essere la continuazione logica del congresso!

Siamo convinti tuttavia che la lettura attenta e la meditazione ponderata, al di là di certi punti ormai assodati, prospettino nuove indagini e sicuramente alcune prese di posizione susciteranno discussioni, se non polemiche, traducendosi in rinnovato interesse e per Boezio e la sua opera, tanto complessa e articolata, cui fa da sfondo e dà unità l'imperitura *Consolatio*, dove si rivelano appieno l'uomo Boezio, la sua « libertà di sentimento e genialità di espressione », il suo desiderio di pace e di eternità, la sincerità dei suoi lamenti e preghiere: segno e fermento del « fuoco spirituale » (32) che lo anima interiormente e lo sospinge sino al « Padre di tutte le cose », invocato con serena fiducia (33):

Concedi, o Padre, che la mente ascenda all'augusta Tua sede,
fa' che attinga la fonte del bene, e alfin raggiunta
la luce, in Te gli sguardi dell'animo raccolga.

Sciogli le nebbie e il peso della terra, e con il Tuo splendore
rifulgi; Tu che ai pii sei ciel sereno
e tranquillo riposo; sol nel vederTi è il fine,
Tu principio, sostentatore, guida, sentiero e insieme termine.

GIANCARLO CERIOTTI O.S.A.

---

(32) H. VON CAMPENHAUSEN, op. cit., p. 308.

(33) De consol. III, metro IX, 22-28, in S. BOEZIO, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a cura di L. OBERTELLO, Milano 1979, p. 219. Non si possono leggere questi versi senza riandare all'ardente *precatio* agostiniana dei *Soliloqui* (I, 1, 2-6): identici i motivi e l'ispirazione. Mi sembra opportuno citare una nota di V. BANFI, l'ultimo traduttore, *La consolazione della filosofia*, Reggio Emilia (Città Armoniosa) 1981, pp. 146-147: « Il finale di questa canzone è anche una splendida preghiera cristiana. L'essenza cristiana del pensiero boeziano è qui evidente. Perché se è autentica l'intuizione dell'Essere trascendente, nel Timeo, che presiede alla creazione, manca nel detto dialogo, il contenuto salvifico cristiano. I grandi pensatori classici intuirono la meta, ma non conobbero il Mediatore. Per il cristiano il fine di ogni uomo è Dio metafisico, mediatore Cristo, la Persona in cui tutte le persone si unificano singolarmente ».

URBES PICTAE ET DEPICTAE

Mentre la situazione conservativa del nostro patrimonio storico artistico (non ultimo, quello della pittura murale), insidiato dall'ingiuria del tempo e dall'incuria degli uomini, sta attingendo proporzioni allarmanti, si avvertono, da più parti, sintomi di consapevolezza del problema e volontà di affrontarlo in tutta la sua impellente gravità.

Dopo il Convegno sui « Problemi di conservazione e restauro delle facciate dipinte » tenuto a Genova dal 15 al 17 aprile scorso, dove — a rincalzo della Mostra « Genua picta. Proposte per la scoperta e il recupero delle facciate dipinte » (Palazzo della Commenda di S. Giovanni di Prè, 15 aprile-15 luglio 1982) — è stata affrontata una compagine di temi, non soltanto pertinenti all'iconografia e alla scena urbana a Genova, ma ad altre facciate dipinte in Italia e in Europa, nonché ai problemi tecnici conservativi, ora è la volta di Treviso. Qui un consorzio di Enti locali (Ente Provinciale Turismo, Provincia, Comune) e tutorî (Soprintendenza per i Beni Artistici e Storici del Veneto) ha promosso un Convegno di studi denominato « Urbs picta. La città affrescata nel Veneto », aperto agli storici dell'arte, ai restauratori, agli urbanisti, agli amministratori pubblici (Palazzo della Provincia, 10-12 giugno 1982).

Anche a Treviso, al Convegno si è affiancata una Mostra critica e documentaria dedicata agli « Affreschi di facciata e ambiente urbano a Treviso », allestita nel Civico Museo dal 10 giugno al 30 settembre. Essa comprende un'analisi urbana della città, l'individuazione degli edifici affrescati e del loro stato di conservazione, una campionatura storico-artistica su alcuni rari esemplari e indicazioni di carattere tecnico-scientifico sulle metodologie di restauro.

Il Convegno di Treviso, quasi esclusivamente polarizzato sulla situazione del Veneto (se ne possono estrapolare solo sei interventi che esorbitano territorialmente) presenta i risultati di una ricerca programmatica che non pretende di esaurire l'argomento, ma attende ulteriori e intelligenti contributi da parte di studiosi e di tecnici.

In attesa degli « Atti » di questo Convegno (che, come è pur consuetudine, seguiranno con la normale stagionatura) ci occorre qui segnalare i partecipanti e i loro argomenti: FRANCO POSOCCO, Problemi di individuazione e conservazione dei centri storici del Veneto; FRANCESCO DOGLIONI, Il ruolo delle decorazioni a fresco nello studio della tipologia edilizia veneta; GAETANO DI BENEDETTO, « Urbs depicta »: le facciate rielaborate nell'Ottocento e il problema del loro restauro; CIRO PERUSINI, La questione degli affreschi e la politica urbanistica a Treviso; ENGLI PENTIMALLI, Modalità di intervento all'interno di spazi ambientali; MANLIO BRUSATIN, Significato storico del colore nel '500; FERNANDO RIGON, Affreschi esterni - Immagini da salvare. Esperienze di una mostra (si tratta della mostra documentaria tenuta al Museo Civico di Bassano del Grappa dall'8 al 30 maggio); EUGENIO MANZATO, Problemi di attribuzione per gli affreschi di facciata di Treviso; ROBERTO CRISTINI, L'ex Casa Saccomani di Oderzo; DONATA DEMATTE', L'evoluzione dell'affresco trevigiano nell'opera di Giovanni Matteo Teutonico; FLAVIA POLIGNANO, « I Trionfi » Rinaldi e la cultura cortese in Treviso del secondo '400; AUGUSTO GENTILI, Lotto e non Lotto a Treviso: per la distinzione di culture antagoniste tra '400 e '500; VITTORIO SGARBI, Gli affreschi di Jacopo da Ponte a Ca' Michiel-Bonato a Bassano; SERENA ROMANO, Questioni veneziane: il Palazzo Trevisan di Murano; GLAUCO BENITO TIOZZO, L'affresco alla veneta; FEDERICO GUIDOBALDI, Corrosività delle piogge sugli affreschi di facciata in relazione all'inquinamento atmosferico; GAETANO MIARELLI, Esperienze e indicazioni normative sulla manutenzione degli intonaci di facciata; MICHELANGELO MURARO, Restauro degli affreschi: criteri vecchi e nuovi; RENZO CHIARELLI, Case affrescate veronesi: tragedia e prime speranze; LIBERO CECCHINI - ERNESTO BUSSOLA, Recupero di affreschi a Verona; ANNA PAOLA ZUGNI TAURO, Proposta di una strategia urgente nel restauro delle case affrescate nel Veneto (ha parlato anche della politica di restauro degli affreschi adottata in Romania); FEDERICO VELLUTI, Metodi di indagine, tecnologia, conservazione dei dipinti murali nelle case venete.

Come abbiamo sopra accennato alcuni interventi sono stati dedicati ad argomenti fuori del territorio veneto, o addirittura esteri. Sono quelli di Michele Cordaro (Il colore nell'architettura: Roma, analisi di un problema), di Giovanna Rotondi Terminiello (Una facciata dipinta quattro-cinquecentesca a Levanto ed il problema della sua conservazione e restauro), di Piera Rum (Presentazione dell'audiovisivo « Genua picta: le facciate

dipinte genovesi »), di Gabriele Borghini (Colori « illuminati » nella Siena del '700), di Gianluigi Colalucci (Primi risultati del restauro degli affreschi di Michelangelo nella Cappella Sistina), di Margherita Azzi Visentini (Hans Holbein e le facciate affrescate del Cinquecento a Basilea).

Quanto possano gli interventi di risanamento e di ricupero del tessuto pittorico su un diverso materiale di supporto (tavola) è stato inoltre possibile verificare — quale termine di confronto — sulla pala d'altare raffigurante « una divotissima Annuntiata con apparato di nobile architettura tirata in prospettiva » (Ridolfi) dipinta da Tiziano per la cappella Malchiostro in Duomo, restituita, in occasione del Convegno, dall'Istituto centrale del Restauro.

Comunque, il Convegno di Treviso ha fornito l'occasione per esprimere, attraverso un ordine del giorno conclusivo articolato in nove punti, le unanimi, pressanti preoccupazioni motivate dalle condizioni « del diffuso abbandono e dal progressivo inarrestabile degrado che investe da anni il ricchissimo patrimonio italiano di pittura murale ».

Nel documento, votato all'unanimità dai partecipanti, si esprimono varie istanze: la necessità di una tutela conservativa delle pitture murali sia all'esterno che all'interno degli edifici, da realizzarsi attraverso il pieno accordo tra le Soprintendenze preposte ai Beni artistici e storici e ai Beni architettonici e ambientali; la catalogazione scientifica e la sua diffusione; l'approntamento, da parte degli Enti locali, di piani finanziari intesi a favorire gli interventi di manutenzione e restauro; la creazione, nella regione Veneto, di centri altamente specializzati per tutti i provvedimenti occorrenti in favore del patrimonio murale delle province venete; la promozione, da parte della Regione, di borse di studio atte a favorire l'apprendistato del restauro specifico; la creazione di strutture museali in grado di conservare ed esporre gli affreschi staccati in passato e — *cum grano salis* — quelli che in futuro dovessero venire staccati per imprescindibile congiuntura; l'esigenza di regolamentare rigorosamente anche la cromia degli intonaci delle città (alla stregua di quanto è già stato fatto a Genova, Roma, Torino, e altrove); come pure di curare le superstiti pitture murali all'interno dei chiostri, « spesso immotivatamente trascurate ».

GIULIANO FRABETTI

Il massimo del ridicolo? Quel creazionismo della Genesi!

Il dotto P. Enrico Cantore s.J., filosofo della scienza, è stato intervistato da « il Regno » (10/'82). Tra le buone cose dette e altre discutibili, ha voluto aggiungere anche la seguente, nella quale si è fatto semplicemente eco di un pensiero alquanto diffuso anche nel campo cattolico: « Il creazionismo *è un letteralismo delle prime pagine della Bibbia che nessun esegeta intelligente potrebbe accettare e che si pretende venga insegnato (si riferisce agli U.S.A.) come una teoria scientifica: ciò è proprio il* massimo del ridicolo ».

Molto sbrigativo il prof. Cantore e poco critico. E, similmente, semplicistica tanta parte della esegesi oggi di moda. Vediamolo con serena, breve analisi (che non trascuri, proprio a norma del coerente senso critico, quanto è precisato dal Magistero circa il genere sostanzialmente storico-popolare del racconto biblico).

La schematizzazione in sette periodi (chiamati « giorni » per pura analogia al primario e più immediato fenomeno periodico naturale familiare all'uomo e possono simboleggiare ogni successione naturale di qualsiasi durata: durata che, d'altra parte, è trascesa in Dio la cui eternità operante è fuori del tempo), a parte la corrispondenza con la successione evolutiva cosmica che qualche astronomo (Armellini) vi ha ravvisato, esprime, in modo efficacissimo e incisivo, lo sgorgare di tutto *l'universo, con* tutte *le sue parti, dal* nulla *per l'onnipotente e libero (libertà simboleggiata da una specie di ragionamento: « facciamo... ») atto* creativo *di Dio. Il che non esclude, si badi bene, la ammissibile intrinseca colleganza evolutiva delle successive fasi cosmiche. Queste vanno ricondotte infatti alla totale dipendenza dal Creatore, da cui derivano quelle* potenzialità *e* virtualità *evolutive cosmiche.*

Ecco con ciò escluso il monismo panteistico *(rinvenibile nel brahmanesimo), essendo evidenziata l'alterità: Creatore-creatura. Escluso, per tale stessa evidenziata alterità, l'*emanatismo *(plotiniano, neoplatonico), nel suo vano tentativo di conciliare l'immanenza e la trascendenza. Escluso il* dualismo, *che contrappone due essenziali principi, al modo della religione persiana zoroastriana (entità buona, Ahura Mazdà, da un lato e* indipendente *entità cattiva, Angra Mainyu, dall'altro): concezione riflessa nel manicheismo.*

Ecco, di contro, proclamata la temporaneità dell'universo e la sua creazione dal nulla, *per libera volontà dell'unico e onnipotente* Creatore. *Concezione che ha superato immensamente quella dei più grandi filosofi antichi, compreso Aristotele, che giunse solo a considerare il Motore primo. Concezione altissima e originale (per l'epoca), che da sola esclude una ipotetica attribuzione di quelle pagine bibliche a pura fantasia umana, e addita la verità di una rivelazione.*

E veniamo al punto cruciale della creazione dell'uomo, irrisa in nome della scienza evoluzionista. L'evoluzionismo infatti sbocca fatalmente nel poligenismo *ed esclude senz'altro l'ipotesi di una* unica *prima coppia umana. Innanzi tutto bisogna tenere ben presente l'argomentosa opposizione che si sta sviluppando attualmente, in campo scientifico, contro l'evoluzionismo biologico (che, per conto mio, ritengo radicalmente errato, come ho cercato di dimostrare nel mio libretto:* La verità sulla evoluzione e l'origine dell' uomo*: presso «Pro sanctitate», p.zza S. Andrea della Valle, 3 Roma, 00186).*

Ma supponiamo, pure, che l'evoluzionismo biologico sia vero, e che sia vero anche il poligenismo. Questo non sarebbe comunque assolutamente applicabile alla specie umana, precisamente in quanto essa è specificata essenzialmente dalla intellettività *la quale deriva dalla componente spirituale: l'anima umana. Naturalmente debbo supporre che si abbia chiara la nozione di anima spirituale, quale componente sostanziale del composto umano. che la si veda, cioè, come entità sussistente, radicalmente trascendente il piano della materia (pur essendo, secondo S. Tommaso, forma sostanziale e unificante di tutto il composto umano), capace, proprio per tale trascendenza, di produrre il fenomeno trascendente del pensiero. (Nozione ignorata dall'evoluzionismo monistico di Teilhard de Chardin, secondo cui l'anima è il risultato evolutivo della materia stessa).*

Supposto vero l'evoluzionismo, il corpo umano si potrebbe bensì considerare parzialmente *come risultato* evolutivo *di specie animali precedenti (evoluzione che, in questa ipotesi, risulterebbe implicitamente additata e sintetizzata nella espressione biblica: «formò l'uomo con polvere del suolo»:* Gn *2, 7). Ma non si avrebbe ancora il primo uomo. Tale sarebbe soltanto l'individuo della specie inferiore, che sia stato opportunamente* integrato somaticamente *dal Creatore (specialmente per la struttura cerebrale) e soprattutto che abbia* ricevuto l'anima spirituale, *creata e infusa direttamente da Dio. Quindi, pur nell'ipotesi poligenista, derivante dal supposto evoluzionismo, tutti gli altri individui di quella specie inferiore resterebbero tali e non uomini.*

Quanto a quell'intervento integrativo somatico del Creatore, esso non sarebbe stato l'unico. Pur nel quadro della ipotesi evoluzionista, altri interventi diretti debbono infatti essere affermati per solide ragioni scientifiche. Anche nell'ipotesi di una materia creata con le potenzialità e virtualità della progressiva evoluzione, è ben difficile ammettere, su base di vera imparzialità scientifica (lontana quindi dal partito preso e dalla unilateralità di un

Monod), che essa abbia compiuto da sola il transito al piano della vita *(vegetali) e poi al piano della* sensazione *(animali). Vi saranno stati dunque, per superare tali gradini, adeguati interventi* diretti *del Creatore. La sua azione diretta non poteva quindi mancare per il passaggio al ben superiore piano del* pensiero *(uomini): ciò soprattutto per la creazione e infusione dell'anima spirituale; ma anche per la idonea adeguazione somatica, in vista della unità anima-corpo e del contributo* strumentale *del corpo (struttura cerebrale) per l'attività intellettiva* efficiente *dell'anima.*

A questo punto, è coerentemente da chiedersi se l'intervento divino, per creare il primo uomo, non possa, sul piano somatico, riferirsi addirittura alla formazione della materia («con polvere del suolo», come dice letteralmente il testo) di tutto *il corpo, anziché alla sola integrazione di un antecedente corpo vivente. Entrambe le ipotesi sono conciliabili col testo. Ma quella della* totalità *(proprio secondo il senso letterale che tanto superficialmente alcuni irridono) è, tutto considerato, più convincente.*

*Bisogna bene inquadrare quel solenne momento (tenendo, in pari tempo, presente il coerente principio esegetico di non abbandonare il senso «letterale» se non per giusto motivo). Data l'*unità *del composto umano, era conveniente che entrambe le componenti, non solo dunque l'anima, ma anche il corpo, fossero, nel primo individuo della specie umana, termini di* totale *azione creativa (così da non aversi la sola nuova entità di un'anima spirituale infusa in un corpo vivente soltanto... raffazzonato). Una interruzione, un «da capo», per il primo corpo umano, rispetto a ogni preesistente linea genetica conveniva inoltre e soprattutto per mettere in evidenza la grande svolta di qualità che si determinava nel creato, con la comparsa dell'uomo, per evidenziare cioè la netta trascendenza della nuova creatura: fatta a «immagine di Dio»* (Gn *1, 27) perché dotata di pensiero e di libertà; immortale quanto all'anima; posta al di sopra dell'antecedente mondo fisico per conoscerlo e dominarlo* (Gn *1, 28); unica creatura terrena capace di elevarsi alla glorificazione del Creatore e di essere elevata alla vita soprannaturale: natura umana tanto nobile che un giorno sarebbe stata assunta dal Verbo Eterno incarnato. Dovendo vivere d'altra parte la specie umana in questo stesso creato materiale (in definitiva, preparato per essa) era tuttavia naturale che la struttura corporale umana si inserisse, come è di fatto, nella linea progressiva delle specie preesistenti (fatto quindi da cui non si può trarre alcuna indicazione contro la creazione diretta e totale del primo uomo).*

*Nessuna obiezione può nascere dalle scoperte paleontologiche degli omi*nidi, *o dalle rudimentali manifestazioni umane* preistoriche. *Invano esse si adducono come conferme scientifiche di una* graduale *comparsa della specie umana: finché gli scienziati seguiteranno a parlare dell'uomo, senza averne prima precisata la vera natura specifica, cioè prima di aver compreso la natura essenziale del pensiero, la componente essenziale umana — l'anima spirituale — da cui il pensiero deriva, essi finiranno sempre per cadere, di*

fatto, in affermazioni antiscientifiche. *L'anima spirituale che specifica l'uomo o c'è o non c'è. Non ci può essere in modo incipiente o a metà, così da aversi un uomo incipiente o un mezzo uomo. Possono variare le manifestazioni culturali dell'uomo, non la sua sostanziale realtà ontologica. Le nuove scoperte paleontologiche e preistoriche svelano infatti, in definitiva, vere manifestazioni intellettuali di antichi veri uomini. E, d'altra parte, sarebbe arbitrario identificare certe primitività culturali o anche somatiche (spesso esagerate e poi corrette, come è stato, per esempio, dell'uomo di Neandertal) con lo stato del primo uomo, dal momento che si può indicare invece un accidentale decadimento.*

E la formazione della donna? *In questa prospettiva di onnipotente e diretto intervento di Dio per l'uomo, nessuna difficoltà può fare l'interpretazione sostanzialmente letterale del testo biblico per la donna. Diventa anzi una interpretazione affascinante. Non sono le accidentali rassomiglianze esterne che determinano l'unità genetica di due soggetti: due statue rassomiglianti non sono per questo legate l'una con l'altra. Occorre, per l'unità specifica, una dipendenza genetica sul piano corporeo. E questo sarebbe stato impossibile per Adamo ed Eva se fossero stati entrambi creati direttamente dalla materia: sarebbero derivati, l'uno e l'altra, da materie diverse. Per l'unità originaria dovevano essere generati dalla stessa materia, il che non era possibile che creando Eva da una parte del corpo di Adamo (*Gn *2, 22-23;* 1 Cr *11, 8). Questa* unità *dell'uomo, nella* duplicità, *è suggestivamente evidenziata dal sintetico passaggio dal singolare al plurale nel testo* Gn *1, 27: « Dio creò l'uomo... maschio e femmina* li *creò ».*

Non mi fermo sulle conseguenze morali e sociali che da questa unità somatica, *e quindi specifica, dei progenitori si traggono (cfr.* Gn *2, 24;* Mt *19, 4-6).*

Ma questo desidero aggiungere nettamente: se si abbandona la sostanziale storicità di questa rivelazione biblica sulle origini, se non si ammette la soprannaturale illuminazione che deve avere avuto al riguardo l'agiografo, è impossibile accettare il dogma del peccato originale. *E' gravemente in gioco la coerenza e la responsabilità dei teologi.*

Per finire questa breve nota, il pensiero torna a quelle qualifiche dell' illustre P. Cantore. Non condanno né lui né quanti preferiscano interpretazioni meno letterali di queste pagine bibliche.

Ma condanno chi le irride. Sono infatti meravigliose.

[Pier Carlo Landucci]

LIBRI - Rassegne

CATECHISMO CRISTIANO DEL LAVORO, ed. Quadrivium, via XII ottobre, 14 - Genova.

Quasi contemporaneamente alla enciclica *Laborem Exercens* è uscito presso il « Quadrivium » di Genova (una istituzione di cultura destinata a essere uno dei punti forti di tutto il movimento cattolico della città) un *CATECHISMO CRISTIANO DEL LAVORO* che s'apre con la seguente dichiarazione: « I redattori del testo, dopo esame condotto nel breve periodo di tempo a disposizione, ritengono che questo Catechismo sia in tutto consentaneo all'enciclica ».

E' quanto si può constatare con la lettura di quelle poco più di sessanta pagine, nelle quali la differenza di impostazione, di schematismo e in certo modo anche di solennità tra un catechismo ed un'enciclica, lascia intatta l'identità di dottrina, di visuale, di spirito apostolico in due documenti elaborati indipendentemente l'uno dall'altro, ma uscenti dalle comuni radici dottrinali e pastorali degli atti del Magistero ecclesiastico.

* * *

E' vero che il catechismo genovese si presenta come espressione e frutto dell'« Anno della Catechesi per il Mondo del Lavoro » indetto, ispirato e guidato dal Card. Giuseppe Siri. Ma nel percorrere le sue pagine vi si scopre inconfondibile l'unghia del leone, l'impronta cioè dell'insigne Maestro che già come semplice sacerdote e studioso ci aveva dato, nell'immediato dopoguerra, un ottimo e sempre valido volumetto sulla dottrina sociale cattolica in funzione della ricostruzione nella giustizia e nella pace, e poi dalla cattedra di San Siro, da tre decenni e mezzo, è andato compiendo un'opera di insegnamento

e di orientamento che ha suscitato l'ammirazione e ottenuto il consenso di quanti, oltre la sfera delle piccole e a volte meschine questioni legate a interessi di persone o di gruppi, cercano la verità e amano la sua affermazione, il suo splendore.

Come ogni buon catechismo, il testo genovese offre al lettore delle nozioni elementari, ma dense, delle formulazioni chiare, lapidarie e precise, delle domande e risposte sintetiche che hanno un evidente scopo formativo e operativo.

Come l'enciclica, il Catechismo considera il lavoro al centro della vita sociale, col suo contorno di rapporti e di problemi umani e ne tratta — fin dalla prima pagina — con un taglio teologico-didascalico-pastorale, entro una visione globale dell'uomo: considera infatti il *lavoratore* come isolato dal suo *essere-uomo*, come se fosse un pezzo della macchina sociale o un elemento dell'aggregato socioeconomico, ma appunto come un *uomo-chiamato al lavoro*.

* * *

Tra le idee preminenti nel catechismo come nell'enciclica, spiccano le seguenti: il valore del lavoro si determina non soltanto in base a quello che esso produce, ma tenendo conto dell'intenzione, dell'interiorità, del fine del lavoratore, e, in chiave cristiana, della sua somiglianza con Cristo lavoratore (n. 5). Il lavoro in una proiezione cosmica come intervento operativo nel mondo, e una proiezione sociale, come modificazione delle cose per l'utilizzazione dei beni, la produzione, la convivenza (n. 8). Il lavoro è in stretta connessione con la proprietà privata, che è uno dei diritti dell'uomo legati e condizionati dal lavoro (n. 12 ss.). Vi sono dei diritti inalienabili di ogni uomo, che la società deve rispettare, senza mai giungere ad assorbire, ma solo incorporando l'individuo-persona, per il suo bene (nn. 24, 37). L'autorità ha nella società una funzione coordinatrice dei diritti e dei doveri, che deve svolgere secondo la legge di Dio, senza cui il potere diventa quasi inesorabilmente oppressione (n. 25). Questa funzione si adempie mediante le leggi fatte in ordine al bene comune (nn. 38, 39), tenendo però sempre presente che le leggi sono insufficienti e non servono gran che se non vi è una adeguata formazione dell'uomo-cittadino-lavoratore nell'ambito sia dello Stato sia della Chiesa (nn. 40-44). Senza questa dimensione di umanità l'organizzazione statale diventa facilmente burocrazia (n. 45).

Quanto al lavoro, considerato sempre nel quadro della società e specialmente della famiglia, il catechismo mette in rilie-

vo la sua necessità (n. 63), il dovere di lavorare (nn. 64, 97), il rapporto con la proprietà (n. 69), il reddito (n. 70), la riserva (n. 71), il capitale che, come la stessa riserva, non deve essere completamente in mano dello Stato (nn. 72-74), il quale piuttosto dovrà regolare e controllare l'uso che ne fanno coloro che lo detengono, mentre saranno sempre da incoraggiare quelle forme di comproprietà e di cogestione (n. 75) alle quali richiama anche l'enciclica *Laborem Exercens* sulla linea della dottrina sociale dei Papi e specialmente di Pio XI. Sono da ammirare, specialmente su questo punto, la sensatezza, la moderazione, il sano realismo che caratterizzano la dottrina del catechismo. Lo stesso si può dire per gli altri temi collegati: l'intervento dello Stato in materia fiscale e la politica sociale (nn. 77-79). E poi la tutela del lavoro (n. 82), i sindacati, con particolare sottolineatura della reale democrazia che deve contrassegnarli (nn. 85, 86), la retribuzione del lavoro, con sapienti annotazioni circa la pericolosità e l'iniquità dell'inflazione (nn. 92-93), la formazione di una comunità di lavoro analoga a quella familiare (n. 97), il rapporto tra il dovere del lavoro e i doveri superiori (n. 98), il lavoro della donna (n. 99), i rapporti tra dirigenti e dipendenti (nn. 102, 103), la cosiddetta « carriera » da percorrere (n. 106), le integrazioni dello « stato di lavoratore » con elementi migliorativi e gratificanti di ordine culturale e sociale (n. 110 ss.), la famiglia come culla, termine di riferimento, punto di confluenza di tutti gli impegni, i problemi, i riflessi, i risultati del lavoro umano n. 115).

* * *

Da una parte il catechismo è attento al fenomeno dell'evoluzione del lavoro e cerca di afferrare gli indizi del mutamento storico in corso (nn. 120-121), ma dall'altra, si preoccupa di far salire il discorso sempre più al livello della teologia del lavoro, della quale offre gli elementi essenziali (nn. 116-119), per concludere con una vera e propria ascetica, capitolo dove parla di via alla santità, di acquisto delle virtù, di servizio di Dio, di merito, di conquista della vera libertà e della vera pace, di vittoria sugli ostacoli, di autorigenerazione del mondo, di irradiazione del bene, di apostolato: e tutto questo mediante il lavoro umano compiuto con l'aiuto della grazia divina (nn. 124-132).

Attraverso una tematica così ricca, che si sviluppa in una costruzione organica sostenuta da una robusta intelligenza e tutta permeata di spirito profondamente cristiano, il catechismo

perviene a delle conclusioni esaltanti: « Il lavoro può uscire, dalla virtù dei suoi saggi e fedeli artefici, coll'aureola della quale splende davanti a Dio » (n. 132). « Sullo sfondo della divina Rivelazione la vita di lavoro e il suo mondo può apparire sempre come la luce rosata e incoraggiante dell'alba di ogni giorno. E cambia fisionomia il mondo stesso quando appare invece come la notte del male ». Questa è la conclusione definitiva di un catechismo che per dare il giusto concetto del lavoro parte da un giusto concetto dell'uomo e della vita alla luce dell'unico valore assoluto, che è Dio, al quale fa sempre risalire ogni discorso. Questa è la chiave d'oro di ogni buon catechismo. Ma proprio nella sintesi squisitamente religiosa che ne risulta, è il terreno di cultura dove anche il lavoro, come le altre attività, gli altri valori dell'uomo, riceve non solo una nuova dimensione spirituale, ma anche il rafforzamento, l'elevazione e, per quanto è necessario, il risanamento nella sua stessa connaturale sfera di attuazione. E' un caso splendido di quella generale legge del carattere sanativo e perfettivo della grazia per rapporto alla natura, che San Tommaso ha formulato come espressione sintetica di tutta la migliore tradizione cristiana e che rivela tuttora la sua perenne fecondità quando con tocchi magistrali viene applicata alla esplorazione, all'analisi e al buon orientamento della realtà socioculturale contemporanea.

RAIMONDO SPIAZZI

(da *L'Osservatore Romano*)

ALESSANDRA CAPOCACCIA QUADRI: *« E gli occhi si apriranno »* (Vallecchi, 1981).

La missione del poeta è svelare di ogni cosa ed evento l'ulteriorità che non appare, illuminare i misteri nascosti a quanti snodano la propria vita in perpetua notte, orientare i pellegrini dell'assoluto sulle strade del deserto umano: *E gli occhi si apriranno.*

Alessandra Capocaccia Quadri, che ci ha dato una copiosa produzione di liriche, novelle e saggi, che ha trasfuso la sua sensibilità religiosa in una splendida traduzione in versi de « L' opera poetica di San Giovanni della Croce », ci offre ora con questo suo ultimo volume, ricco di una toccante umanità, un messaggio di cristiana speranza. Alessandra accende con i suoi versi la lucerna che ci guida in alto e illumina nel profondo la trama della vita « che senza pause lavora ». Ispirata dalle parole dell'evangelista Giovanni: « ... ancora non si è manifestato quel che saremo », essa scolpisce con due versi la storia provvidenziale dell'umanità: « Maturano in segreto - le radici del mondo ».

La speranza della Capocaccia non stende una coltre di ottimismo ipocrita sulle vicende umane, ma soffre ed espia in pianto e in preghiera. Con gli occhi aperti, nel 1970, sui bimbi del Biafra (oggi sono quelli del Salvador) « deformi, inaccessibili, presenti - solo con gli occhi immensi ... bimbi senza paglia di presepio ... crocifissi incipriati di sabbia », il poeta credente invoca e spera guardando il tempo e oltre: « Ma tu scardina, Padre, - un'altra volta i cuori - di sasso. Con divina gratitudine - accetta il prezzo puro ... ».

Alessandra ha fiducia nel divino destino dell'uomo, nel « nome » che a ognuno da Dio è dato, nell'apocalittico ciottolo bianco che lo Spirito offre al credente col cristiano crisma della vittoria: « Ti chiudo nella mano un sasso bianco - sul quale è scritto il nome che ti ho scelto, - nuovo, che solo tu conoscerai. - Non allentare il pugno. Non sei degna - di leggervi il segreto che ci lega. - Ti è necessario ancora molto amore - e uno sguardo diverso, un altro lume: - la mia limpida stella del mattino ».

Questi versi sono la versione poetica di una teologia del mistero e della grazia.

Una spiritualità vera, che è in armonia con la terrestrità di piccole storie, raccontate, nel proprio giardino, dall'olmo abbattuto che in un residuo di linfa esprime « un linguaggio a lungo taciuto », dal « tulipano rosa diverso - da tutti gli altri, nel mazzo », dalle « magnolie aperte, candide colombe ». Il giardino si anima con la bimba che ride al primo fiore che la mamma le porge: « Per lei prodigio è il fiore - per noi la bimba che al gran fiore ride ». E ancora altri bimbi e adolescenti, e figure care, giovani e anziane, ritratti diletti, sorridenti o affaticate, di una grande famiglia amata.

Oltre le voci del suo giardino e del suo cerchio domestico, Alessandra ci dona il messaggio sublime che le giunge attraverso gli spazi eterni dal suo dolce sposo, Agostino. Nella solitudine il dolore è sentito come « un macigno sul dono delle lacrime », ma l'anima ritrova il sorriso di una dolce pace, perché «veglia in me una forza - che somiglia a dolcezza, e i massi incrina ». E' una forza che viene da Gesù, col quale Agostino ha patito in terra ore di tremenda agonia e col quale ora è glorificato. Ispirata dalle parole dell'Apocalisse: « ... entrerò e ceneremo insieme, io con lui e lui con me » Alessandra si sente partecipe di un mistico convito: « Quando vengo sola, di sera - alla mia cena ornata dei fiori - o dei più verdi rami dell'orto, - già qualcuno siede al tuo posto ... - Uno splendore quieto. Presenza - che un poco si svela. Ha il tuo viso ». Sublime poesia umana e divina dell'amore nuziale che in Cristo dura in eterno.

Dei suoi versi *E gli occhi si apriranno* e di tutta la sua opera poetica, che corre sull'onda dei sentimenti più delicati e forti, propri e ispirati, doloranti e sorridenti, Alessandra ha presentato essa stessa la più vera prefazione: « Non sono che un batacchio di campana - scossa da ignota vigorosa mano. - Risuono d'ogni nota - che ricevo e ridòno. - Sono un batacchio vivo. - Non stupirti se soffro. - Mi consumano i colpi, - mi consolano gli echi ».

Risuoni ancora — è l'augurio che esprimiamo — il batacchio di campana a ridestare e confortare le speranze del mondo!

P. ENRICO DI ROVASENDA O.P.

ABBONAMENTI

Italia	L. 8.000
Estero	L. 9.000
Sostenitore	L. 15.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento dall'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbeten internationaler Postanweisung

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 2.500